Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mars 1932

## ÉTUDES ET DOCUMENTS

# Le vouloir foncier

Le vouloir foncier est l'élan vital continu qui commande toute notre vie morale, le « Gemüt » de Tauler. Nous voudrions dire 1° comment il se distingue du libre arbitre, 2° comment il est tout d'abord égoïsme, 3° comment cet égoïsme est déterminé par notre tempérament et notre première éducation, 4° comment notre premier acte moral tue ou épanouit notre égoïsme natif, 5° comment notre vouloir foncier se pervertit et se convertit, 6° comment son élan de charité s'intensifie et mesure la valeur divine de notre vie.

### I. — Vouloir foncier et libre arbitre

Tauler et saint Albert le Grand auraient dit « volonté foncière », pour bien marquer la distinction qu'ils admettaient entre la volonté de fond et celle qui s'épanouit en vouloirs libres ayant pour objet les biens particuliers que poursuivent tous nos actes libres et parmi lesquels il faut compter l'exercice de notre vertu de charité. Nous disons, nous, « vouloir foncier », pour bien marquer qu'avec saint Thomas, nous n'acceptons pas deux facultés différentes de volonté, mais seulement deux sortes d'actes volontaires jaillissant d'une seule et même faculté qui veut les biens particuliers et les moyens réalisateurs

de notre fin dernière, en vertu de son élan vital, de son vouloir vivre fondamental et nécessaire.

Ce vouloir vivre est tout d'abord, chez l'enfant, pur instinct de conservation et de développement, comme chez l'animal. Il devient vouloir de bonheur, dès que s'éveille l'idée d'être; mais il y a des degrés de perfection dans ce vouloir de bonheur, et l'enfant n'a pas tout d'abord l'idée de bonheur plénier qui lui permettra d'entrer dans l'ordre de la moralité, quand il aura l'âge de discrétion. Nous parlerons plus loin de cet âge de discrétion; contentons-nous de noter, pour le moment, que la première idée d'être indéfini entraîne tout simplement l'idée de bien indéfini et le désir de tout ce qui paraît bon, sans que l'enfant puisse se demander s'il y a un bonheur total et ce qu'est ce bonheur total. Voilà la première manifestation du vouloir foncier.

Pas d'acte de libre arbitre, avant que ce vouloir foncier ne soit complètement éveillé; il n'est même pas possible que le libre arbitre s'exerce, si ce n'est en vertu de la force d'impulsion que la volonté reçoit de son élan naturel. Cet élan est indélibéré toujours et nécessaire aussi dans l'indétermination de sa poussée foncière vers le bonheur, mais il appelle des déterminations concrètes dont quelques-unes sont la conséquence d'actes libres et sont modifiables par ces mêmes actes du libre arbitre.

On peut tout d'abord être surpris qu'un élan vital nécessaire vers le bonheur puisse s'épanouir en actes libres. Pour le comprendre, il suffit de remarquer que cet élan vital de notre volonté intelligente vers tout le bien que représente notre idée d'être dépasse de beaucoup tout ce que peuvent nous donner les biens particuliers offerts au choix de notre libre élection. Notre première idée de bien nous représente le bien universel; aucun bien particulier ne peut donner pleine satisfaction à une volonté mise en appétit de bien universel. Dieu seul, qui est plénitude de vie, peut prétendre rassasier de son amour et de sa jouissance la volonté d'une créature intelligente.

Tous les autres biens nous laissent un désir inassouvi. « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur ne peut être en repos avant de se reposer en vous », disait à bon droit saint Augustin. Non seulement ces biens particuliers sont imparfaits, mais ils ne peuvent être possédés et poursuivis qu'au prix d'un renoncement à d'autres biens particuliers qu'ils excluent. Toute médaille a son revers.

Notre vouloir nécessaire de bien total n'est donc jamais nécessité par l'attrait des biens que lui présente l'intelligence; et le choix délibéré qu'il en fait dans son acte de libre arbitre reste libre, même quand ce choix a pour objet l'acte d'amour souverain de Dieu connu dans le miroir des créatures et sous le voile de la foi. Cet amour souverain pourra devenir, comme nous le dirons, détermination habituelle de notre vouloir foncier; mais il ne le deviendra qu'en vertu d'un acte libre qui l'aura choisi après délibération, comme l'unique moyen d'assurer notre bonheur.

Notre vouloir foncier, immuable dans sa volonté nécessaire de bonheur, reçoit donc de nos actes de volonté libre des déterminations qui peuvent, ou bien orienter consciemment vers Dieu son impulsion native et le mettre ainsi en la parfaite disposition dont parle Tauler, ou bien le détourner de Dieu, en l'orientant vers le bien créé cherché pour lui-même, indépendamment du bien divin. De cette bonne ou mauvaise disposition du vouloir foncier, dépend la bonté ou le mal de toute notre activité volontaire. « Quand le « Gemüt » est bien et parfaitement orienté, tout va bien aussi pour le reste, et quand le « Gemüt » est perverti, tout est perverti consciemment ou inconsciemment. » C'est qu'en effet, c'est le vouloir foncier qui, selon son orientation bonne ou mauvaise, donne normalement à tous nos actes libres la fin dernière qu'ils poursuivent. Si cette fin dernière n'est pas Dieu, mais notre bien égoïste, aucun de ces actes n'est méritoire de la vie éternelle. Si, au contraire, notre vou-

loir foncier est bien orienté par la charité, tous nos actes devraient normalement dépendre de cette orientation et par conséquent être méritoires. « Normalement », avons-nous dit; c'est qu'en effet il y a, dans la vie de notre volonté, des actes qui échappent à la bonne orientation de notre vouloir foncier, ce sont nos péchés véniels, et d'autres qui échappent à la malice positive de sa perversion, ce sont nos actes de vertu naturelle faits en état de péché mortel. Voici la raison de cette anomalie.

Notre vouloir foncier n'est pas seulement élan fondamental vers le bonheur; en tant que volonté fondamentale et centrale, il est l'écho de toutes les inclinations spontanées dont les appels lui sont dénoncés par notre sens intime. Tous ces appels se présentent au nom du bien total que cherche nécessairement notre vouloir foncier. « Vapeur d'amour instinctif », comme dirait saint Albert le Grand, il enveloppe de sa sympathie toutes nos impressions de conscience psychologique, d'où qu'elles viennent, de l'esprit ou de la chair, car le bien du tout que nous sommes lui apparaît d'abord fait du bien de toutes les parties de notre être (1). Ce n'est qu'après réflexion et intervention de la volonté délibérée, que notre vouloir foncier peut se détacher d'une inclination instinctive dont la satisfaction lui a été montrée nuisible au bien du tout. Voilà l'origine de nos tentations, de nos péchés véniels et aussi de la bonté imparfaite de nos actes de vertu naturelle faits en état de péché mortel.

Puisque, tout en étant orienté vers Dieu, notre vouloir foncier reste instinctivement incliné à poursuivre le bien de toutes les parties de notre être, il s'ensuit que tous les appels de notre sensibilité, même ceux qui sont contraires à la loi de la charité, trouvent tout d'abord accueil sympathique auprès de notre vouloir de nature. Ces

(1) « Naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri quae pertinet ad intellectum, et esse et vivere et hujusmodi alia quae respiciunt consistentiam naturalem; quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona » (I$^a$ II$^{ae}$, q. x, art. 1).

appels ne peuvent être rejetés que par un vouloir libre rectifiant notre vouloir instinctif. Voilà la tentation, la lutte de la chair contre l'esprit.

Si cet appel de sensibilité n'est pas en contradiction avec l'observation substantielle d'un précepte, mais seulement avec le mode raisonnable de la pleine observation de ce précepte, notre vouloir foncier pourra, grâce à l'indulgence du Seigneur pour notre infirmité native, garder son inclination habituelle de charité, tout en laissant son impulsion instinctive s'épanouir en une satisfaction inférieure complètement étrangère au mouvement de la charité et tout entière dépendante du reste d'impulsion naturelle que la charité n'a point complètement accaparé. Voilà le péché véniel.

Par contre, dans la volonté pécheresse, reste l'inclination d'agir selon la raison. Cette raison n'est pas totalement pervertie du fait qu'elle a rejeté la charité pour conduire notre vouloir à la recherche d'une satisfaction mauvaise. Instinctivement elle cherche l'ordre et l'harmonie. D'où il arrivera que notre vouloir foncier, même désorienté, cherchera instinctivement tout le bien moral qui ne sera pas en opposition avec la forme de satisfaction égoïste dont il est devenu l'esclave par le péché mortel. Ces actes de vertu naturelle ne sont plus actes d'amour de charité, mais ils ne sont pas péché, ils peuvent même encore, sous l'impulsion de la grâce actuelle, mériter *de congruo* la conversion du pécheur qui désire faire pénitence.

Notre vouloir de bonheur, qui reçoit du vouloir libre sa pleine détermination, reçoit donc aussi d'ailleurs des déterminations qui, à la vérité, ne deviennent pleinement et surtout moralement effectives, qu'avec le laissez-passer de notre liberté. Mais, d'où qu'elles viennent, ces impulsions du vouloir foncier prétendent toujours s'imposer sans délibération. De là cette distinction de nos deux manières de vouloir si bien notées par saint Thomas citant ce fin psychologue grec qu'était saint Jean Damas-

cène, le vouloir indélibéré d'une fin, d'un bien cherché pour lui-même (*Thélèsis*) et le vouloir délibéré d'un moyen, d'un bien voulu pour une fin (*Boulèsis*).

Il nous faut maintenant voir les sources diverses d'où notre vouloir foncier reçoit ses déterminations, et comment nous pouvons les modifier en bien ou en mal.

## II. — L'ÉGOÏSME, PREMIÈRE DÉTERMINATION DU VOULOIR FONCIER

C'est, hélas ! du péché originel, par la blessure de malice, que le vouloir foncier reçoit sa première détermination, et une détermination dont il ne se libérera jamais totalement en ce monde.

Si notre vouloir foncier était naturellement bien ordonné, notre élan devrait nous donner une orientation native aussi intelligente qu'est l'orientation instinctive des mouvements de notre main. Notre main ne cherche son bien-être qu'en dépendance du bien du corps auquel elle appartient et se porte d'elle-même au-devant du coup qui menace la tête. La partie ne doit chercher son bien qu'en dépendance du bien de l'ensemble dans lequel et par lequel elle vit et des lois qui gouvernent cet ensemble. Hélas ! en conséquence de notre blessure d'ignorance, la vive conscience que nous avons de notre petite vie prime de beaucoup le peu de conscience que nous prenons de la grande vie du monde dont nous ne sommes qu'un atome, et plus encore celle que nous pouvons avoir de l'invisible Bonté qui gouverne ce monde et dont le service doit faire notre bonheur.

Cette blessure d'ignorance de notre intelligence entraîne, dans notre volonté, une blessure de malice qui retient cette volonté dans l'amour de notre petit bien personnel cherché sans grand souci du bien commun et des volontés du Maître invisible du monde, sans autre souci que celui de ne pas trop bousculer nos voisins pour n'être pas bousculés nous-mêmes.

Cet égoïsme, voilà le vouloir foncier du vieil homme, comme dit saint Paul. L'apôtre nous dit bien que ce vieil homme est tué et enseveli au baptême, mais il faut bien entendre ce langage imagé. Puisque le vivant est celui qui a l'initiative de son mouvement et en commande les diverses manifestations, il est bien vrai de dire que le vieil homme est mort dans le chrétien baptisé que le Saint-Esprit gouverne par la charité. Il est mort, puisqu'il ne commande plus, et c'est vraiment Jésus qui vit dans le chrétien, puisque c'est son Esprit qui commande. Mais nous avons vu qu'à côté de son orientation de charité, le vouloir foncier gardait son inclination native à prêter une oreille complaisante à tous les appels de la sensibilité. Le vieil homme a encore de quoi se réveiller de son sommeil de mort. Si saint Paul avait connu notre médecine moderne, peut-être aurait-il employé une autre image et dit : « Le vieil homme est chloroformé. » Il est grand besoin que, par la prière continue, nous gardions le vieil homme sous l'influence du chloroforme de la grâce, si nous voulons qu'il ne se réveille pas et que, dans un violent élan vers le bien présenté par quelqu'une de nos facultés de sensibilité, il n'entraîne pas notre volonté au péché mortel, en secouant l'orientation foncière de la charité.

Mais ce vieil homme vivant ou chloroformé, s'il se présente en nous tous, sous la forme commune d'égoïsme foncier, reçoit en chacun de nous des déterminations particulières qui sont un des principaux facteurs de notre caractère individuel.

### III. — Déterminations subséquentes du vouloir foncier

Les premières déterminations qui donnent à notre égoïsme natif sa forme individuelle nous viennent du tempérament que nous recevons de nos parents. Dès lors que ce vouloir foncier fait écho à tous les appels de

notre sensibilité, tout ce qui détermine ces appels détermine aussi les premiers mouvements de nature de ce vouloir. Au moment où, dans ce petit animal humain qu'est l'enfant, apparaîtra l'idée d'être et de bien indéfini, premières lueurs de la vie de raison, c'est la sensibilité qui présentera les biens concrets en conformité avec les inclinations individuelles du tempérament de l'enfant et même des modifications que ce tempérament aura reçues, dans ces premiers mois de vie, du lait de la nourrice et de toutes les influences extérieures auxquelles il aura été soumis. L'éducation commence dès ces humbles débuts, par le dressage imposé aux attitudes du bébé et au premier exercice de son activité extérieure. Elle se continue par l'enseignement et la pratique de la morale imaginative, avec l'emploi des sanctions auxquelles l'enfant peut être sensible. La morale imaginative n'est pas encore la vraie morale, celle du bien et du mal, mais la morale du *beau* et du *vilain*.

C'est qu'en effet le tout premier éveil de l'idée d'être et de bien ne rend pas l'enfant capable de vraie moralité. Ces idées d'être et de bien sont d'abord si confuses, qu'elles ne peuvent pas nous donner le véritable usage du libre arbitre. Essayons de noter les degrés divers par lesquels notre idée de bien s'élève peu à peu au degré de bien moral.

Le bien, pour l'enfant, ne représente d'abord pas autre chose que ce qui produit dans sa sensibilité une impression de satisfaction. Le bien c'est ce qui fait plaisir, c'est adéquatement le délectable, sans distinction des modalités que ce délectable peut revêtir, des causes d'où il jaillit, des effets qu'il produit et, par conséquent, sans la possibilité de discerner de quelle façon le concept de bien convient aux choses et comment il ne leur convient pas. Et cependant il y a déjà de l'abstrait et de l'universel dans cette notion primitive du bien, assez pour que l'enfant souffre déjà du désir indéfini de jouissance qu'excite en l'inclination sensible l'idée à peine éveillée, et pleure

de n'avoir plus faim quand on apporte le gâteau, alors que l'animal assouvi laisse sans regret le surplus de nourriture que son appétit ne réclame pas.

Plus tard, des friandises mal digérées, une rose cueillie sans précaution ou d'autres accidents de ce genre apprendront à l'enfant qu'il est des plaisirs qui ne sont pas bons, parce qu'ils sont liés à de plus grandes douleurs. Il expérimentera aussi qu'il est des peines qui sont bonnes à raison de leur effet et demandera lui-même les soins de propreté qu'il avait d'abord refusés, la médecine qui répugne à son palais.

Mais en tout cela, pas encore de volonté vraiment libre et morale. C'est l'appétit consécutif au *sens commun* qui règle et détermine ce qu'il faut accorder ou refuser aux inclinations particulières de chaque sens. L'enfant se décide pour la délectation la plus forte ou la moindre douleur. C'est déjà le calcul épicurien servi, mais pas encore dominé par la raison. Ses nombres et par conséquent ses totaux et ses différences dépendent absolument de l'impression sensible reçue ou prévue comme prochaine, et non du libre choix d'une volonté rationnelle.

Nouveau progrès! L'enfant prend conscience de la joie d'être et d'agir. Il prend plaisir à la spontanéité bien imparfaite encore de son activité sensible. Il aime à faire à sa tête pour cette satisfaction déjà humaine d'être maître de soi, de mener à sa guise les choses et les gens au milieu desquels il vit. A qui lui demande « oui », il répond « non », pour affirmer son indépendance. Le potage ne lui plaît pas et moins encore la leçon, mais pour devenir grand et savant, il acceptera potage et leçon. Il lui plaît d'être regardé, loué et ne supporte pas qu'on se moque de lui; il ne craint pas seulement la peine corporelle, mais déjà la seule réprimande. C'est l'amour-propre qui s'éveille avec un premier sentiment de la perfection dont le délectable n'est que la conséquence et qui est l'élément constitutif du bien.

Avec cet éveil de l'amour-propre apparaît chez l'enfant

un sentiment qu'il est facile de confondre avec le sens moral, mais qui en est complètement distinct : c'est l'inclination à rester en harmonie avec le milieu où l'on vit et la répugnance à faire ce qui peut exciter le rire ou le blâme, Cette inclination, qu'on retrouve à un degré inférieur chez tous les animaux vivant à l'état grégaire, moutons, cigognes, antilopes, etc., est instinctive avant d'être consciente et raisonnée, parce qu'elle est tout à fait inhérente à la nature sociale de l'homme. Elle est une sauvegarde de la nature qui permet ainsi à l'enfant de s'habituer à rechercher le bien et à éviter le mal, par la seule imitation de ses semblables, longtemps avant que, par son jugement personnel, il puisse discerner le bien du mal et agir moralement.

Les mères peuvent dire à leur enfant : « C'est vilain », bien avant qu'elles puissent leur dire : « C'est péché », et, quand on lui parlera de péché, l'enfant n'y verra peut-être tout d'abord guère autre chose que ce qu'il voit dans l'idée qu'éveille en lui le mot « vilain ». Et il faut bien se rendre compte du sens que l'enfant attache à ce mot. Une action vilaine, c'est une chose que maman défend ou reproche, qu'un enfant bien élevé ne fait pas, que les grandes personnes ne font pas. La manière de faire du milieu où il est, voilà de fait la première règle de conduite de l'enfant, l'opposition de ses actes à cette loi coutumière, voilà ce qui motive ses premières confusions et ses premiers regrets. Est-ce déjà règle morale? Ce n'est qu'une forme supérieure de l'instinct grégaire chez les animaux, social chez l'homme; c'est la morale des oies et des moutons, la morale sociologique que M. Dürkeim fait enseigner, dans nos écoles normales d'instituteurs primaires, comme le dernier mot de la morale.

Il y a sans doute souvent coïncidence objective entre le convenable déterminé par cette loi de l'adaptation aux habitudes du milieu et le bien moral constitué par la convenance avec la nature rationnelle, et par conséquent

coïncidence subjective entre l'inclination raisonnable au bien moral et la répugnance souvent plus instinctive que raisonnable à ne pas contredire les manières de faire de ceux avec lesquels on vit. Une fois le vrai sens moral éveillé, c'est à l'instinct inférieur d'imitation qu'il demandera beaucoup de ses déterminations, et dans les âmes où le sentiment du devoir est presque éteint, survit cet instinct du convenable qui interdit à l'homme sans conscience ce qu'on ne supporte pas autour de lui et lui fait plus regretter une grossière impolitesse, qu'un tripot malhonnête élégamment dissimulé sous le couvert d'une opération de bourse légalement autorisée.

Entre les deux sentiments, la confusion est si facile que certains philosophes n'y ont pas échappé et ont réduit toute la morale à la morale sociologique, faisant de l'adaptation de l'homme aux coutumes de son pays l'unique loi de sa moralité, en sorte que le Ruthène commettrait une faute grave en tuant une cigogne, et le Chinois à peine une peccadille en jetant aux pourceaux la petite fille qui vient indiscrètement augmenter une famille déjà trop nombreuse.

La distinction entre ces deux inclinations peut être cependant facilement perçue dans un seul et même individu. Le Ruthène instruit sait bien qu'il n'y a pas de péché à tuer une cigogne, et cependant ne tirera pas sans répugnance sur un oiseau qu'en son pays tous respectent. Il n'y a pas seulement distinction, il y a même quelquefois opposition. N'arrive-t-il pas que l'homme de caractère faible se vante et se réjouisse, avec de mauvais compagnons, d'actions qu'en particulier il blâme et regrette, et qu'il rougisse de suivre les prescriptions de sa conscience? La tentation de respect humain n'est pas autre chose que la lutte entre l'inclination au bien raisonnable et le besoin de se mettre en harmonie avec son milieu.

C'est donc l'amour-propre, avec le sens du beau et du vilain, qui s'éveille avec nos premières idées de bien. Il

faudra un certain temps pour que l'enfant s'élève à l'idée distincte du bonheur, qui seule peut lui donner, avec la vraie liberté, l'obligation morale et la perception du bien et du mal moral.

Pendant ce temps intermédiaire, la mère et tous ceux qui s'occupent de l'éducation de l'enfant doivent se servir de son amour-propre et de son sens du beau et du vilain pour l'apprendre à gouverner, avec sa raison naissante, l'anarchie instinctive de sa sensibilité, à l'adapter aux exigences de ce premier commencement de bien raisonnable qu'est la soumission des petites satisfactions de chacune de nos inclinations sensibles au bien commun du petit monde de notre individualité vivante.

La sensibilité de l'enfant est en effet capable de recevoir, à ce moment, des dispositions habituelles bonnes ou mauvaises, dont il est facile de comprendre l'importance. Elles ne peuvent pas encore être des vertus ou des vices, puisqu'il n'y a pas de vie morale. Mais, à raison de l'écho inévitable que toutes nos inclinations de sensibilité ont dans notre vouloir foncier, volonté naturellement désireuse du bien de toutes les parties de notre être, ces inclinations donnent à notre élan vital vers le bien indéfini des déterminations concrètes. Ces premières orientations encore amorales de notre vouloir foncier auront une puissante influence sur le premier épanouissement et le développement de la vie morale de l'enfant, dont nous allons essayer de dire le premier acte.

## IV. — Le premier acte moral

Où est le bonheur ? le bonheur nettement conçu comme le bien de toute la vie indéfiniment prolongée ? Telle est la première question pratique qui ouvre la série des actes libres et fait jaillir, de l'appétit naturel, l'acte fondamental où la volonté raisonnable puisera la force de gouverner toutes nos inclinations particulières. Voici, sur ce

premier acte de notre pleine vie raisonnable, l'enseignement de saint Thomas :

Il est impossible que le péché véniel se trouve dans une âme, avec le péché originel, sans péché mortel. En voici la raison.

Avant que l'homme ait atteint l'âge de discrétion, cette insuffisance de développement mettant obstacle à l'usage de la raison, l'homme est excusé de péché mortel et à plus forte raison de péché véniel, s'il lui arrive de commettre quelque action peccamineuse en matière légère. Mais, dès qu'a commencé pour lui l'usage de la raison, l'homme n'échappe plus à la responsabilité du péché véniel et mortel. Car à ce moment, la première question pratique qui se présente à son esprit est celle de sa destinée. S'il s'oriente vers la fin qui lui est assignée, il obtient, avec la grâce, la rémission du péché originel. Si au contraire il n'adhère pas d'intention à cette fin, par une volonté proportionnée au degré de discernement dont il est capable à cet âge, il péchera mortellement, ne faisant pas tout ce qu'il peut. Dès lors, on ne trouvera plus en lui le péché véniel sans le péché mortel, sauf après une première rémission de tous ses péchés par la grâce (1).

Notre première idée distincte de bonheur, en même temps qu'elle nous apporte la liberté, nous apporte le devoir. L'enfant qui, après avoir longtemps poursuivi tel

(1) « Impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale; cum vero usum rationis habere incoeperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso; et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati : si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est, et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit sibi per gratiam remissum. » (I$^a$ II$^{ae}$, q. 89, a. 6.)

ou tel bien particulier, au gré de l'impression dominante, commence à désirer son bien total et à en délibérer, est déjà en état de considérer que le bien n'est pas seulement son bonheur à lui, que ce bonheur dépend d'un bien plus large, plus universel. En même temps qu'il a conscience d'être un tout, il se sent partie d'un tout plus grand, d'une famille, d'une tribu, d'un monde. Son expérience lui a appris que le mal de la famille, de la nature, est son mal à lui; que le bien et le mal sont liés à la présence ou à l'absence d'un certain ordre dans les relations des diverses parties du tout, de la famille, de la tribu, de la nature, comme du tout qu'il est lui-même. S'aimer lui-même, c'est aimer sa famille, sa tribu, le monde, aimer et vouloir l'ordre, condition du bien. A cet ordre il peut concourir ou s'opposer. Est-il obligé d'y concourir? Il encourt l'indignation redoutée de son père quand il trouble l'ordre de ce petit monde qu'est la famille; le monde a-t-il un Maître dont la justice soit redoutable à ceux qui violent ses lois et dont la bonté soit généreuse à ceux qui lui restent soumis? Est-ce dans l'obéissance aux lois de ce Maître qu'il trouvera son bonheur? Voilà la question qui infailliblement se pose aussitôt que la raison est assez développée pour que s'affirme le premier jugement pratique du sens moral : « Il faut faire le bien. » C'est l'enseignement explicite de saint Thomas : « Parmi les principes universels de moralité que nous donne naturellement notre intelligence, il en est qui sont relatifs aux raisons éternelles de nos actes, comme celui qu'il faut obéir à Dieu; d'autres appartiennent à des raisons d'ordre inférieur, comme celui qu'il faut vivre selon la raison (1). »

C'est à bon droit que saint Thomas ne sépare point la

(1) « In ipso habitu universalium principiorum juris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum, quaedam vero pertinent ad rationes inferiores utpote secundum rationem esse vivendum. » (*De Veritate*, q. 16, a. 1, ad 9^um.)

notion de bien moral de l'idée d'une obéissance due à une autorité supérieure; les deux idées son corrélatives. Pas de péché philosophique parce que celui qui n'a aucune idée de Dieu peut avoir le sens de ce qui s'accorde avec les habitudes de son milieu ou les contredit, mais non pas le sentiment du devoir ou de la transgression morale. Les philosophes de nos jours le reconnaissent, puisqu'ils renoncent à trouver le fondement du devoir indépendamment de l'idée de Dieu et se contentent d'une morale sans obligation, accusant les religions d'avoir créé cette idée du devoir, injustifiable en dehors du concept religieux et peut-être étrangère aux philosophies grecques (1).

Mais s'il en est ainsi, si l'obligation suppose l'autorité d'un maître, le sentiment de l'obligation suppose le sentiment de l'autorité du Maître; et comme le péché n'existe pas sans le sentiment existant ou possible de l'obligation, le péché n'existe pas avant que la question de Dieu ait pu être posée et résolue. C'est donc par la question de Dieu que commence la vie morale dans l'enfant chrétien comme dans l'enfant païen ou de famille irréligieuse.

Pas de difficultés pour l'enfant baptisé et chrétiennement élevé. La grâce du baptême le dispose par les vertus théologales infuses à faire bon accueil aux suggestions pieuses que lui offriront les premiers mots mis sur ses lèvres par une mère chrétienne soucieuse de ses devoirs de première éducatrice. C'est à l'occasion d'une invocation au bon Jésus qu'il lui donnera son cœur, en lui promettant d'être bien sage pour aller dans son Paradis. Voilà le premier acte de charité qui déterminera normalement, pour plusieurs années, l'orientation du vouloir foncier de cet enfant; car selon le jeu normal des lois providentielles, cet enfant ne sera pas exposé à des tentations graves avant l'âge de puberté, avant que sa volonté

(1) Cf. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, l. II, ch. III, et l. VI, ch. III.

ne se soit exercée et développée dans la lutte contre le péché véniel. Malheur à celui qui, par un scandale grave, trouble cette ordonnance providentielle et éveille, avant l'heure, chez l'enfant, le désir de la joie gravement mauvais. « Mieux vaudrait, pour lui, nous dit Notre-Seigneur, qu'il fût jeté à la mer, avec une meule de moulin au cou » (Luc, XVII, 2).

Normalement donc, l'enfant orienté vers Dieu par son premier acte de charité n'aura d'abord à lutter que pour défendre le progrès de sa charité contre les obstacles qu'y opposent les tentations de péché véniel. Son vouloir foncier de baptisé n'est plus dominé par l'égoïsme. Orienté actuellement vers Dieu par son premier vouloir libre et soutenu habituellement dans cette orientation par sa vertu de charité, l'enfant, en raison de son vouloir foncier, est bien décidé à écarter tout ce qui pourrait faire de lui un enfant du diable. Il veut, en grandissant, devenir un bon garçon, comme l'élève de première est absolument décidé à obtenir à la fin de l'année son baccalauréat. Mais le vouloir foncier de l'un et de l'autre garde une oreille complaisante pour tous les appels de la sensibilité. L'étudiant, tout en continuant de vouloir son baccalauréat et d'écarter résolument ce qui pourrait le faire renvoyer du collège et compromettre gravement son succès d'examen, accepte bien souvent de petites récréations désordonnées qui gênent le progrès de ses études. Le vouloir foncier de l'enfant, tout en continuant de désirer le bonheur de l'enfant de Dieu, reste ouvert aux sollicitations des petites satisfactions qui se présentent comme ne compromettant pas gravement la réalisation de ce désir. C'est à son libre arbitre qu'il appartient d' « arbitrer » le conflit qui s'élève en son vouloir foncier, entre l'orientation raisonnée, librement décidée de ce vouloir foncier vers son idéal humain, vers le service de Dieu, et les appels que reçoit ce même vouloir foncier à raison de son inclination de nature. Puisqu'il s'agit ici de désordre léger, l'enfant n'a pas à choisir entre l'amitié

de Dieu et le plaisir de nature, mais entre le progrès de cette amitié et la petite joie immédiate qu'offre l'imagination.

Nous sommes exposés à ne pas estimer à sa valeur l'importance de ces petites luttes, comme d'ailleurs nous la sousestimons déjà pour nous-mêmes. Bien sottes, pour ne pas dire bien coupables, sont les mères qui faussent la conscience de leurs enfants en les menaçant du diable et de l'enfer pour la moindre peccadille; mais trop peu nombreuses sont les mères attentives et prudentes qui comprennent la nécessité de faire pénétrer dans l'esprit des enfants cette vérité, que le petit serpent des péchés capitaux, si gentil et inoffensif qu'il paraisse tout d'abord, étouffera leur vie d'âme et fera leur malheur temporel et éternel, s'ils le nourrissent de leurs péchés véniels. Ne rions jamais des peccadilles des enfants, si drôles qu'elles nous paraissent, même et surtout quand, par certains côtés, elles révèlent chez eux les habiletés d'un esprit fertile en ressources.

C'est des triomphes remportés dans ces petites luttes morales que se nourrit la charité de l'enfant présidant à la naissance et au développement de ses vertus, c'est de ses défaites que se nourrissent les vices qui grandissent chaque jour avec ces peccadilles. Le succès ou le désastre des luttes de l'adolescence dépend en grande partie de la façon dont la formation de la volonté et le progrès de la charité ont été soignés pendant les années de l'enfance raisonnable.

Mais, du cas de l'enfant chrétien, passons à celui de l'enfant infidèle ou même de l'enfant baptisé élevé dans un milieu irréligieux. Nous avons dit que la responsabilité morale ne pouvait pas exister chez l'homme qui ignorait invinciblement l'existence et l'autorité d'un Maître de l'univers sanctionnant l'observation ou la non-observation de la loi morale.

Y a-t-il des sauvages chez lesquels on trouve cette ignorance invincible et excusant de tout vrai péché? On l'a-

vait cru tout d'abord. On s'aperçoit aujourd'hui que les peuples les plus primitifs ont gardé, plus purement que nombre de tribus plus civilisées, la notion d'un Être suprême qu'on prie et auquel on doit obéir. Nous savons par ailleurs que l'homme a bénéficié, dès les premiers jours de l'humanité, d'une révélation qui lui avait donné l'essentiel de ce qui était nécessaire à sa vie morale et religieuse. Nous savons, de plus, que la raison est naturellement inclinée à s'élever du spectacle du monde à la pensée de la souveraine et intelligente Bonté qui a fait le monde et le gouverne en justice, punissant le mal et récompensant le bien. Il s'ensuit que, arrivé à l'âge du plein développement de sa raison, le sauvage aura la possibilité de faire, sous l'inspiration de la grâce, l'acte de foi élémentaire requis par saint Paul pour le salut. « Il faut que celui qui veut approcher de Dieu croie qu'Il existe et qu'Il récompense ceux qui le cherchent » (Hebr., xi, 6). Si, sous la double influence de la grâce qui l'appelle et de sa raison qui l'incline à reconnaître une intelligence souveraine organisatrice et maîtresse du monde, il accepte les échos affaiblis de la révélation primitive ou même de la révélation chrétienne qui résonnent encore en son milieu social, s'il se confie religieusement au Dieu suprême qu'il connaît, il fait un acte de foi et de charité et entre dans l'ordre surnaturel. A partir de cet instant, il reçoit la grâce sanctifiante. Il pourra ensuite la perdre par le péché mortel, puis la recouvrer par la contrition parfaite. Guidé dans sa vie par sa petite lueur de foi, il sera jugé à la mort en fonction de la vérité diminuée que lui a donnée cette lueur et sauvé par le Rédempteur auquel il croit implicitement en croyant à la bonté de Dieu, à moins qu'il refuse, par orgueil ou égoïsme, la pleine lumière de la vérité catholique.

Hélas! il est des enfants de pays matériellement civilisés, qui sont en condition pire que les enfants des tribus les plus sauvages; ce sont ceux qui, même baptisés, se trouvent confiés aux soins d'un père, d'une mère, d'un insti-

tuteur, qui s'efforcent d'étouffer en eux à sa naissance l'instinct religieux et le vrai sens moral. Toutes les autorités auxquelles l'instinct de la nature lui demande de se confier lui répètent que l'idée de Dieu est une invention d'exploiteurs du peuple, que l'homme n'est qu'un animal plus rusé que les autres. On lui enseigne à l'école qu'il n'y a pas d'autre morale que la morale sociologique de l'instinct grégaire. Il se passera bien des années avant que la raison personnelle de l'enfant puisse réagir. S'il est médiocrement doué et par ailleurs arrêté dans son développement intellectuel par les nécessités de sa vie matérielle et aussi, hélas! par les désordres de sensibilité qui s'épanouissent inévitablement en pareilles conditions, quand pourra-t-il s'élever au niveau de vie raisonnable que suppose l'éveil du vrai sens moral? S'il meurt avant d'y être arrivé, il ne peut que partager le sort des enfants morts sans baptême. Si, au contraire, triomphant de ces circonstances défavorables, l'appel de la grâce et l'inclination naturelle de sa raison lui ménagent le moyen de s'élever au-dessus de cette atmosphère déprimante d'animalisation, d'entendre l'invitation de son Créateur et qu'il la repousse, c'est par le péché mortel, qu'il commence sa vie morale. Son ignorance de l'Auteur de la loi morale sera, comme dit saint Paul, *inexcusable*, et il ne sortira du péché, que par la conversion. Car, tant que nous sommes en ce monde, l'orientation du vouloir foncier n'est jamais définitive; il reste toujours capable de perversion ou de conversion (1).

(1) Sur la question de notre premier acte moral, voir notre article sur l'*Éveil du sens moral*, dans « Revue Thomiste », novembre 1905 et janvier 1906, t. XIII, pp. 509 et 646.

### V. — La perversion ou la conversion du vouloir foncier

Si nous étions des anges, l'orientation bonne ou mauvaise une fois donnée à notre vouloir foncier serait définitive, parce que la décision en serait prise en fonction d'une connaissance intellectuelle complète dès son premier éveil. Il en va tout autrement de notre humaine volonté. Appétit du bien présenté par l'intelligence d'un esprit incarné, elle est sujette à toutes les fluctuations du jugement que cette intelligence porte sur le bien concret qui répond, dans l'instant présent, à notre aspiration vers le bonheur.

Ces fluctuations restent possibles, tant que nous vivons notre vie mortelle, tant que nos idées restent dépendantes objectivement d'images elles-mêmes subordonnées à toutes les influences qui agissent sur notre corps. Ainsi donc, jusqu'à la mort, à moins d'une confirmation en grâce rarement accordée, même aux saints, la bonne orientation de notre vouloir foncier peut se perdre. Elle se perd par le péché mortel. A l'appel de la sensibilité ou de l'amour-propre nous proposant la satisfaction gravement désordonnée d'un acte incompatible avec l'amour que nous devons avoir pour le culte de Dieu, pour nous-mêmes ou pour notre prochain, notre vouloir foncier orienté par la charité refuse d'abord de changer de direction. Mais, en tant que volonté de nature, il ne peut pas ne pas entendre l'appel de l'inclination inférieure d'où qu'elle vienne. Si alors nous ne nous servons pas de son impulsion de charité pour appliquer l'intelligence et l'imagination à des images et à des idées qui fassent diversion à la tentation, sous la persistance de l'attrait croissant de la joie inférieure à cueillir immédiatement, la pensée de l'idéal moral s'obscurcit, le libre arbitre devient hésitant, cette hésitation donne plus de force à la tentation, et, le découragement s'en mêlant, le libre arbi-

tre choisit la joie coupable, préférant le bien créé à l'amitié divine à laquelle il s'était d'abord confié. Grâce et charité disparaissent, et notre vouloir foncier retombe sous l'emprise de son orientation égoïste. Voilà le « Gemüt » perverti. « Quand le « Gemüt » est perverti, tout est perverti, consciemment ou inconsciemment. » En effet, dans l'âme détournée de son orientation foncière vers Dieu, plus d'actes méritoires de la vie éternelle. Bien plus, l'âme privée de la force que lui donnait la charité est davantage exposée aux tentations, non seulement dans l'ordre de la satisfaction passionnelle qui a été l'occasion de son péché et dont elle devient l'esclave, mais encore en toute autre matière. Si elle demeure dans son péché, sans souci de pénitence, les restes d'inclination au bien divin que la charité laisse avec la foi, après sa disparition, iront s'affaiblissant. Elle passera du péché de faiblesse au péché de malice et, avec le temps, au péché contre le Saint-Esprit, à moins qu'elle entende l'appel à pénitence du Dieu de miséricorde, « qui ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive ».

C'est du libre arbitre que le vouloir foncier a reçu la décision qui l'a remis sous l'empire de nos inclinations égoïstes; c'est aussi du libre arbitre que viendra l'acte de pénitence qui rappellera la charité. Nous ne saurions entrer ici dans la description des états psychologiques qui marquent les étapes du retour à Dieu. Leur succession est aussi variable que diverses sont les âmes, dans l'individualité de leur constitution et de leur vocation. Mais nous tenons à signaler ici qu'après un premier péché mortel de surprise, l'acte de contrition est ordinairement très facile, dès que le trouble de la tentation est passé et que s'éveille le remords. A cet instant, le vouloir foncier sent très vivement le vide creusé par la disparition de la charité et le trouble qui succède à la paix disparue. Si l'âme agitée par ce trouble, par la honte et le remords qui l'accompagnent, se jette immédiate-

ment aux pieds du Seigneur qu'elle a trahi, la contrition par motif d'amour lui sera très vite donnée, et, avec cette contrition, la pleine rémission du péché, même avant la confession, pourvu qu'elle ait la résolution de demander au prêtre l'absolution de ses fautes en temps opportun, c'est-à-dire avant la communion. Bien que déjà rentré en grâce avec Dieu, le pécheur pénitent ne peut pas communier avant d'avoir soumis ses fautes graves au pouvoir des clefs, et demandé qu'on lui rende le droit qu'il avait perdu de prendre place aux agapes eucharistiques.

Qu'il soit orienté vers Dieu dès le début de son plein épanouissement de vouloir raisonnable, ou plus tard par conversion, notre vouloir foncier pourra grandir chaque jour en force vitale surnaturelle, car il est l'élan continu d'une vie dont la foi foncière est de grandir et de se répandre, selon cette parole de la Genèse : « *Crescite et multiplicamini* : Grandissez et répandez la vie autour de vous. » Il suffira pour cela que notre libre arbitre, serviteur et défenseur de la divine impulsion donnée à notre vouloir foncier, se laisse gouverner par elle et ne permette pas aux appels des inclinations inférieures de paralyser l'action envahissante de notre élan de charité.

C'est de l'épanouissement de cet amour de charité dans le vouloir foncier que nous voudrions parler dans ce dernier paragraphe.

## VI. — L'amour de charité dans le vouloir foncier

Pas de dichotomie dans notre vie spirituelle : la vie surnaturelle ne s'épanouit pas en nous à côté et au-dessus de notre vie naturelle, mais nous n'avons qu'une seule vie raisonnable tout entière pénétrée de la grâce sanctifiante qui la transfigure, comme la lumière du soleil illumine toutes les molécules du globe de cristal soumis à son rayonnement. L'impulsion de charité qui

s'empare de notre vouloir foncier au moment de notre orientation vers Dieu épouse donc toutes les modalités qui distinguent l'activité naturelle de notre vouloir foncier, de celle du libre arbitre. Cette distinction est telle, que Maître Albert et Tauler ont cru que le vouloir foncier était, comme faculté, distinct du libre arbitre. Nous avons noté avec saint Thomas qu'il ne s'agissait que d'une distinction de fonctions différentes d'une seule et même faculté. Mais cette réserve étant faite, on nous permettra de suivre, pour le détail des observations psychologiques, la description que donne Tauler et que nous allons commenter.

Le « Gemüt », nous dit Tauler, est quelque chose de bien plus élevé et de plus intérieur que les facultés, car c'est du « Gemüt » que les facultés reçoivent leur puissance d'action, elles sont en lui, elles sont sorties de lui, et il reste cependant immensément au-dessus de toutes : il est tout à fait simple, essentiel, formel. L'amour qui accompagne la conscience que nous avons de notre « moi » a pour objet un bien supérieur à tous les biens qui sont l'objet des délibérations de notre faculté de libre arbitre. Ces biens sont toujours des actes d'un instant, des moyens de réalisation du bonheur total et permanent que poursuit sans cesse le vouloir foncier. Rien de plus intérieur et de plus élevé que cette pleine satisfaction de notre élan vital, qui cherche, même sans le savoir, la communication la plus parfaite qui puisse lui être faite de la vie divine. C'est cet élan vital et sa force plus ou moins grande qui mesurent la vitalité de tout ce qu'il y a de mouvement dans les actions ou réactions de toutes nos autres facultés et distinguent les tempéraments mous ou faibles des tempéraments vifs ou énergiques. Car c'est de cette impulsion de la conscience amoureuse que nous prenons de nous-mêmes, que jaillissent toutes les autres impulsions qui viennent vraiment du moi, et ne lui sont pas étrangères. Ce vouloir foncier « est tout à fait simple », non pas de cette simpli-

cité matérielle que nous représente notre imagination et qui est pauvreté, mais de cette unité spirituelle et vivante, qui reflète l'unité vivante du moi et dont la simplicité enferme virtuellement la multiplicité de tous les vouloirs particuliers qui en vivront. Il est « essentiel », première émanation de notre essence et en portant, plus que tous les autres vouloirs, le caractère spirituel. Il est « formel », principe déterminant et qualificatif de tout le reste de notre humaine activité. « C'est lui qui donne à tout le reste sa forme, son poids et sa valeur. »

« Il est *habitus mentis* », et, à ce titre, « il peut garder sans interruption son attache à Dieu et maintenir son intention, tandis que les facultés n'ont pas un pouvoir de continuel attachement. » Il nous paraît bon d'insister particulièrement sur cette caractéristique de l'activité du vouloir foncier.

Il est « habitus », c'est-à-dire détermination habituelle et permanente de notre esprit. Chacun de nous apporte, avec sa trempe de caractère individuel, une puissance d'énergie et de vouloir qui peut n'être pas cultivée, être paralysée, dont on peut tirer plus ou moins d'actes vitaux, selon qu'elle est plus ou moins exercée, mais que l'exercice n'augmente point, pas plus qu'il ne peut augmenter la mesure d'intelligence foncière d'un écolier. Quelle que soit la culture qu'on puisse donner à une intelligence inférieure, on ne l'élèvera pas au niveau d'une intelligence supérieure. Cet homme, après une éducation de choix, pourra être plus cultivé, plus exercé en telle ou telle matière que l'homme supérieurement intelligent qui n'a pas bénéficié des mêmes secours, il restera moins intelligent, et il pourra bien arriver qu'on s'aperçoive de la supériorité intellectuelle de son voisin moins cultivé, mais foncièrement plus intelligent. Ce qui est vrai de l'intelligence est vrai aussi du vouloir foncier. Est-ce vrai de la charité? Oui et non.

Puisque notre charité est l'élan fondamental de notre vie surnaturelle, nous ne pouvons pas plus l'augmenter

de nous-mêmes que nous ne ne pouvons augmenter la capacité fondamentale de développement de notre intelligence ou de notre vouloir naturels. Nous ne pouvons point, par le seul jeu de nos actes de charité, donner plus de force à notre charité habituelle; mais Dieu, qui nous appelle à nous unir de plus en plus à lui, pourvoit, par un nouveau don, à l'augmentation de notre charité foncière, dans la mesure où nous le lui demandons, où nous le méritons par l'exercice de la charité que nous avons déjà et où nous nous y disposons. Cette dernière disposition, que saint Thomas nous dit absolument nécessaire, est l'acte plus fervent que la grâce actuelle nous apporte et qui est le point de départ d'une vigueur habituelle plus grande donnée à notre élan foncier de charité.

Mais si notre charité ne peut augmenter que par un nouveau don de Dieu, promis d'ailleurs et accordé à notre prière et à notre mérite, elle n'est pas diminuée par le péché véniel. Nous avons dit comment la charité du vouloir foncier était simplement inopérante, quand le libre arbitre se permettait le péché véniel. Ce péché véniel, qui habitue nos inclinations désordonnées à la révolte, rend le commandement de la charité et par conséquent son exercice plus difficiles, mais il ne diminue pas plus la charité, que l'encrassement des machines ne diminue le voltage du câble apportant à l'usine la force motrice de l'électricité. Seulement, si l'encrassement des machines se prolonge et s'augmente, il peut provoquer une rupture de pièce qui interrompe le courant; l'usine est alors comme en état de péché mortel; la force électrique n'a pas diminué, elle a disparu; ainsi en va-t-il de la charité; l'allégorie n'a pas besoin d'explication.

Hors le cas du péché mortel, la charité, *habitus mentis*, inclination permanente du vouloir foncier, garde toujours sa même puissance d'action, même quand nous ne l'utilisons pas, au moment du péché véniel, ou quand nous ne l'utilisons pas tout entière, ce qui arrive toutes les

fois que nous faisons, sans grande attention, des actes de vertu faciles ne demandant pas d'acte explicite de charité. Mais nos actes ne sont méritoires que dans la mesure où ils relèvent de son impulsion, et plus cette impulsion est vive, plus grand est leur mérite, quelle que soit par ailleurs la nature de ces actes ou leur importance plus ou moins grande au point de vue de leur effet extérieur. Le coup de balai du Frère convers donné sous l'inspiration d'une charité intense sera plus méritoire que l'article de revue écrit par intérêt professionnel autant que par charité. C'est ce qui fait dire à Tauler : « C'est le « Gemüt » qui donne à tout le reste sa forme, son poids et sa valeur. »

Cette qualité d'élan foncier et permanent nous explique aussi pourquoi et comment toutes les vertus grandissent également avec la charité, sans que cependant grandisse également la facilité de leur exercice. C'est le degré de notre charité qui mesure la force intérieure spirituelle dont nous disposons pour la pratique de la vertu et aussi le degré de mérite qu'il nous est possible de donner aux actes de n'importe laquelle de nos vertus. Mais si la force d'impulsion et la puissance de mérite grandissent également pour toutes les vertus, il ne faut pas oublier que cette force d'impulsion n'aboutit à l'acte de vertu qu'en employant l'organe sensible. Cet instrument nécessaire de l'acte de vertu peut être plus ou moins rebelle à l'impulsion de charité partie du vouloir foncier. C'est de ce plus ou moins de docilité et de souplesse de l'organe sensible, que dépend la facilité de l'acte de vertu. On comprend alors que, de ce chef, la vertu soit plus ou moins facile, selon qu'on l'a plus ou moins pratiquée. La force motrice d'une usine, égale en puissance pour toutes les machines, obtient plus ou moins de résultats selon que les machines sont en plus ou moins bon état.

Mais est-il bien vrai que notre charité soit à certain moment inopérante? Oui, s'il s'agit de son activité de plein exercice aboutissant à faire triompher son inspi-

ration dans nos actes de libre arbitre et dans l'usage de toutes nos puissances inférieures. Mais, même aux instants où notre charité laisse passer des péchés véniels étrangers à son inspiration, où elle ne s'affirme par aucun acte explicitement et clairement conscient, elle n'est pas complètement inopérante.

Le vouloir foncier dont elle est une détermination, un *habitus*, est en activité perpétuelle au même titre et de la même façon que notre sens intime. La conscience que nous prenons de notre vie n'est jamais indifférente, mais elle est perpétuellement conscience amoureuse; dès que nous prenons conscience de nous-mêmes, cette conscience est enveloppée de sa « vapeur d'amour », comme dit Maître Albert. L'activité du vouloir foncier est parallèle à celle du sens intime et suit le même rythme. Or nous avons vu que le sens intime était d'une certaine façon, *quodam modo*, toujours en acte. Ainsi en va-t-il de notre vouloir foncier et par conséquent de la charité, qui n'est qu'une qualité de cette activité.

Nous avons dit que, sauf aux heures de sommeil profond, nous avions toujours une certaine conscience de nous-même, conscience habituelle plus active que ne le sont nos idées scientifiques, quand nous ne nous en servons pas. Les idées que j'ai acquises par l'étude de l'algèbre dorment profondément dans ma mémoire, et il me faudra même un certain effort pour les réveiller. Au contraire, la conscience amoureuse que j'ai de moi-même est sous-jacente à toute l'activité de mes facultés, même quand je ne pense pas explicitement à moi. Ainsi en va-t-il de l'orientation de charité qui surnaturalise cette conscience amoureuse et en fait la conscience amoureuse de la vie de Dieu en moi.

Elle se traduit, chez tous ceux qui vivent de la vie de charité, par un premier signe, qui est aussi celui de notre conscience vitale ordinaire. Dès que le moindre heurt nous menace ou nous blesse, le long du chemin, notre amour-propre naturel se plaint et nous met en état de

défense, même si le heurt se produit à un instant où notre pensée nous avait emportés très loin de nous-mêmes. Nous sommes rappelés immédiatement au souci de notre bien personnel, à moins qu'un commencement de paralysie n'ait diminué notre vitalité. Même phénomène dans notre vie surnaturelle. Le chien de la conscience, qui veille et aboie au moindre nuage qui passe entre nous et Dieu, comme le dit si gentiment sainte Catherine de Sienne, nous dénonce, en même temps que le péché qui la blesse, l'activité continue de l'inclination habituelle de notre vouloir foncier orienté vers Dieu, et peut nous servir à mesurer le degré de vitalité de cette inclination. Il est inévitable qu'elle soit plus ou moins vigilante et délicate (nous ne disons pas scrupuleuse), selon que notre charité est plus ou moins vive.

Voici d'autres signes de cette activité perpétuellement sous-jacente. Quand, chez une fiancée, l'amour a pénétré toute sa conscience vitale, cet amour est agissant, même quand la préoccupation de son travail l'empêche de penser à celui qu'elle aime. En voici le témoignage : que le travail s'arrête, et aussitôt sa pensée se porte vers l'objet de son amour. Le nom et la pensée de la personne aimée reviennent chaque fois qu'une autre préoccupation ne l'empêche pas de s'expliciter, et aussi chaque fois qu'une grande émotion de joie, de peine ou de crainte met en mouvement plus intense le fond de son être. Ainsi en va-t-il de la charité, perpétuelle conscience amoureuse de Dieu vivant en nous.

On m'objectera peut-être que cette psychologie est celle des charités intenses. Mais l'intensité ne fait que rendre plus sensible, plus manifeste l'activité de la force qu'elle qualifie, elle ne change pas le mode d'agir de cette activité. Qu'on y regarde de près, on retrouvera, à l'état faible, les mêmes signes de remords et de cri vers Dieu, dans les charités attiédies.

On nous recommande beaucoup la pratique du sentiment continu de la présence de Dieu. Qu'on fasse grandir

sa charité par une généreuse docilité aux inspirations du Saint-Esprit, le sentiment continu de la présence de Dieu suivra un progrès parallèle, mais à la façon que nous venons de dire. A vouloir y arriver par la seule pratique d'un effort continu pour penser explicitement à Dieu en même temps que nous pensons à l'œuvre parfois très distrayante que sa volonté nous impose, on risque un surmenage cérébral qui peut avoir plus d'inconvénient que de profit.

Mais on aura toujours profit à faire ce que dit Tauler, « à se renouveler en se recueillant continuellement (nous dirions, nous, fréquemment) dans le fond, en se tournant bien en face de Dieu, sans aucun intermédiaire, avec une charité agissante et en fixant sur lui son intention ». C'est ce qui s'appelle raviver son élan vers Dieu par un acte de contemplation qui peut, sous l'impulsion du Saint-Esprit, conduire notre esprit au terme où le « Gemüt se reconnaît Dieu en Dieu ». Nous dirons comment, dans une autre étude.

P. Étienne Hugueny, O. P.,
Facultés catholiques de Lyon.

# La théologie spirituelle comme science particulière

Parmi les sciences auxiliaires et spéciales que la S. Congrégation des Séminaires et Universités vient d'inscrire au programme des Facultés de Théologie, figurent « l'ascétique » et la « théologie mystique ».

On s'est demandé si la S. Congrégation prétendait faire de cette théologie ascétique, qu'elle range parmi les disciplines obligatoires, et de cette théologie mystique, qu'elle met au nombre des disciplines facultatives, deux sciences distinctes. Le P. de Guibert a exposé récemment qu'il n'en croyait rien, et les raisons qu'il donne de son sentiment entraînent la conviction. Aussi bien la S. Congrégation elle-même s'en est expliquée clairement. Non seulement elle a fait précéder l'énumération des matières dont l'enseignement est prescrit ou recommandé aux Facultés de théologie de cette formule : Disciplines et Cours, qui est très souple, mais, dans l'Appendice I, en tête de la liste des matières facultatives, elle a placé cette remarque : « Les choses énumérées ci-dessous le sont sans prétention d'en fixer le nombre — ou le nom. Il est loisible d'ajouter, de diviser, de donner d'autres noms. » Rien n'empêche donc de considérer, comme il y a de justes raisons de le faire, la théologie ascétique et la théologie mystique comme représentant simplement deux traités d'une même science, qui pourrait être nommée théologie spirituelle.

La théologie spirituelle, qui fait ainsi son entrée officielle dans l'enseignement des Écoles catholiques, y fait

incontestablement figure de science nouvelle. La nécessité devient pressante de la définir avec une entière précision, c'est-à-dire de déterminer exactement sa matière propre, son point de vue particulier, sa méthode spéciale. Ce sera, du même coup, préciser sa relation à la théologie morale. L'on voudrait simplement présenter ici quelques réflexions dont on espère qu'elles pourront contribuer à préparer cette définition, laquelle, à notre avis, n'existe pas encore.

Les conditions dans lesquelles la théologie spirituelle s'est constituée en science particulière méritent d'être relevées.

Depuis un temps qu'il est sans intérêt de chercher à préciser, la théologie morale avait pris, dans l'enseignement catholique, deux formes bien différentes.

Dans le plus grand nombre des Séminaires et même dans certaines Facultés, l'on en était venu à réduire la théologie morale à n'être plus guère qu'une explication, distribuée en traités, du Décalogue et des Lois ecclésiastiques intéressant le train commun de la pratique chrétienne. Cette explication, autant juridique que doctrinale, trouvait son couronnement dans une casuistique en laquelle s'attardaient avec complaisance professeurs et étudiants.

Dans un petit nombre d'autres Écoles, surtout religieuses, dans celles tout particulièrement où, même pour la morale, la Somme théologique de saint Thomas était vraiment le livre de texte, on continuait d'enseigner cette théologie morale, d'allure rationnelle et puissamment organisée, qui se présente comme une doctrine positive de la vie surnaturelle considérée en son Mécanisme psychologique et moral; en ses Principes : la Grâce sanctifiante, les Vertus infuses, théologales et morales, les Dons et les Charismes du Saint-Esprit, la Loi ; en ses Actes majeurs : les Fruits et les Béatitudes; en ses Formes caractéristiques : contemplative, active et mixte ; en ses États, celui de Perfection principalement. Ils étaient en

réalité bien rares les milieux scolaires où l'on percevait pleinement la valeur, pratique en même temps que doctrinale, de cette merveilleuse théologie de l'Action humaine surnaturelle. Que de fois il arrivait qu'on la sacrifiât au goût si répandu du morcelage ou qu'on la défigurât par des emprunts indiscrets à la moderne théologie juridique ou, tout à l'opposé, qu'on la dénaturât en la traitant plutôt comme une simple philosophie morale !

Cependant, depuis quelques décades surtout, la vie intérieure refleurissait, en particulier sous la forme contemplative, dans les cloîtres et dans le siècle même. Un intérêt tout nouveau, mêlé par endroits de curiosité, pour les formes les plus relevées de la vie surnaturelle et pour les auteurs spirituels qui en traitent, s'affirmait, devenait contagieux. Le clergé, qui peut-être n'avait joué qu'un rôle assez effacé dans ce mouvement, ne pouvait y rester indifférent. Franchement sympathique ou se tenant sur une certaine réserve, il comprenait qu'il lui appartenait d'en prendre la conduite. Ce n'est pas que, par ses élites religieuses et séculières, il eût failli à sa mission de directeur d'âmes. Cependant, dans l'ensemble, cette direction se bornait à promouvoir et à organiser la pratique d'une pure ascèse morale, dont les cadres un peu étroits se trouvaient débordés ou même brisés par le renouveau spirituel aux formes multiples.

La partie la plus éclairée du clergé prit conscience de l'opportunité d'une préparation spéciale à ce ministère, soudainement élargi, de la conduite des âmes. A ceux qui ne connaissaient guère qu'elle, la théologie morale moderne, surtout juridique et casuistique, enfermée dans la discrimination du licite et de l'illicite et entièrement dominée par l'idée de péché, n'en pouvait assurer le bénéfice. Son insuffisance, pour ne pas dire son indigence, apparut aux regards les plus prévenus en sa faveur. L'impression, d'autre part, se fit jour que la lecture ou même l'étude des ouvrages spirituels, trop nombreux et trop divers, n'y pouvait suppléer, ni pratiquement ni doctri-

nalement. Il fallait créer des manuels, mettre la doctrine spirituelle en forme didactique, organiser, en somme, une nouvelle discipline théologique. Les rares milieux demeurés fidèles à la grande théologie morale synthétisée au XIII[e] siècle se trouvaient, évidemment, en condition tout autre et infiniment plus favorable. L'approfondissement et la floraison nouvelle de la vie de la Grâce dans les âmes chrétiennes, religieuses, sacerdotales, ne leur en fut pas moins une provocation, et nullement superflue, à prendre une plus complète possession du trésor inestimable qu'ils avaient entre les mains et à le mettre, enfin, en pleine valeur. Des ouvrages didactiques de doctrine spirituelle et, bientôt, de vrais manuels de théologie spirituelle parurent donc et rapidement se multiplièrent.

Peut-on dire, pour autant, que l'on soit déjà tout à fait au clair sur l'exacte nature de cette théologie nouvelle, sur sa matière, son point de vue, sa méthode propres? En principe, ce serait surprenant; en fait, cela n'est pas.

Prenons la question sous un angle que les moralistes modernes jugeront peut-être un peu spécial mais qui n'en est pas moins très éclairant. Quel est le rapport de cette nouvelle théologie spirituelle à la théologie morale médiévale? qu'on nous permette même, à titre d'exemple et pour plus de précision, de dire : à la théologie morale de saint Thomas.

L'une et l'autre, la théologie spirituelle et la théologie morale de saint Thomas, veulent être et sont des doctrines de l'action surnaturelle, de la vie surnaturelle, et donc des sciences pratiques. Dira-t-on que, pour ce qui regarde leur matière respective, la première commence où la seconde finit? Ce serait une grosse erreur. Toutes deux couvrent le domaine entier de la vie surnaturelle, de la première justification en la régénération baptismale à la suprême sanctification. S'il existe entre elles une différence, ce ne peut être qu'une différence de point de vue formel et, ultérieurement, de méthode.

C'est l'insigne mérite de M. J. Maritain d'avoir, le pre-

mier à notre avis, clairement et exactement précisé cette différence dans son récent article des *Études Carmélitaines* sur saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation (1). Il lui suffit pour cela d'appliquer à nos deux théologies, la théologie spirituelle étant représentée en l'espèce par saint Jean de la Croix, la distinction aristotélicienne et thomiste du savoir spéculativement pratique et du savoir pratiquement pratique.

La théologie morale de saint Thomas représente la science spéculativement pratique de la vie surnaturelle. C'est une science pratique, parce que c'est une théologie de la vie et donc de l'action surnaturelles. C'est une science spéculativement pratique, parce que son objectif propre est de nous rendre intelligibles cette vie et cette action surnaturelles. Ce faisant, elle nous met déjà en état et en disposition de vivre cette vie surnaturelle. Peut-être M. Maritain, qui l'admet sûrement, eût-il été bien inspiré d'en faire la remarque explicite. La théologie morale de saint Thomas en nous rendant intelligible la vie de la Grâce nous révèle tout ensemble sa nature et sa valeur de bien suprême. En quoi elle nous apparaît comme la plus haute et la plus efficace préparation, tant affective que rationnelle, à vivre cette vie.

Mais cette préparation demeure éloignée, tandis que la théologie spirituelle, qui est une science pratiquement pratique de la vie surnaturelle, nous y prépare de façon prochaine. Il ne s'agit plus pour elle, en effet, de nous rendre intelligible et, par là, souverainement précieuse, la vie surnaturelle considérée en elle-même, mais, cette intelligence et cet amour fonciers étant présupposés, de dresser le plan de conduite que nous aurons pratiquement à suivre et de préciser les règles que nous devrons observer, si nous voulons la mener avec succès parmi les diverses conditions où se développe notre existence terrestre.

(1) Cahier I, 1931.

D'où cette différence foncière dans la manière de procéder que M. Maritain analyse avec profondeur. Nous le citons textuellement : « Mais elle (la théologie de saint Jean de la Croix en tant que science pratique et donc la théologie spirituelle) procède, quant aux moyens eux-mêmes de connaître, et c'est là le point capital, suivant un tout autre mode que... la théologie morale. La méthode elle-même du savoir s'est renversée. Le mode du savoir est ici pratique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela signifie qu'à présent il ne s'agit plus d'expliquer, de résoudre une vérité dans ses raisons et ses principes. Il s'agit de préparer l'action et d'en assigner les règles prochaines. Et comme l'action est une chose concrète, à laquelle rien ne doit manquer de ce qui lui convient pour qu'elle soit bonne, la connaissance maintenant, au lieu d'analyser, compose. Elle rassemble tout ce qui est déjà su, toutes les explications, principes et raisons d'être, mais pour organiser tout cela selon des points de vue nouveaux, qui correspondent aux exigences de la position de l'acte concret et qui sont fournis directement par l'expérience, dont le rôle est ici primordial. » D'un mot, cette connaissance, dont M. Maritain vient de nous décrire la marche spéciale, se comporte en connaissance franchement pratique.

L'expérience, « dont le rôle est ici primordial », doit s'entendre selon toute l'étendue du terme. Plus loin, lorsqu'il fait à saint Jean de la Croix l'application de cet exposé, M. Maritain en restreindra le sens à celui d'expérience directe et mystique. Parlant de la théologie spirituelle, nous prenons évidemment le mot dans son acception la plus large, qui comprend, avec l'expérimentation personnelle, l'expérience indirecte de l'observateur et du directeur, l'expérience conjointe de la vie humaine et de la vie surnaturelle sous toutes leurs formes.

Science pratique, science expérimentale, la théologie spirituelle fait figure de science mineure. Ses conclusions ne sont universelles que dans le sens d'une généra-

lité, elle-même inégale selon les cas. Elles ne sont certaines que d'une certitude morale assez large et de fermeté variable.

De ce point de vue, elle est bien inférieure à la théologie morale. Si elle demeure une science, elle le doit avant tout à ses principes. Or ces principes ne sont autres que les conclusions de la théologie morale, qu'elle lui emprunte. Pour employer le langage technique, la théologie spirituelle est une science subalternée à la théologie morale. Cette formule exprime à la fois la qualité scientifique de la théologie spirituelle et sa dépendance vis-à-vis de la théologie morale, à laquelle il appartient de la contrôler et de juger ses conclusions.

Cela est gros de conséquences diverses. Signalons en premier lieu, avec M. Maritain, que la théologie spirituelle, étant une science et non pas une simple prudence, ne peut aucunement être considérée comme une règle immédiate de la conduite. Elle ouvre et jalonne les voies diverses de la vie surnaturelle. Elle dresse des plans de conduite spirituelle. Mais entre elle et la réalisation concrète, s'interpose, unique et irremplaçable règle de nos actes individuels de vie surnaturelle, la grande vertu infuse de Prudence.

Science subalternée à la théologie morale, la théologie spirituelle la présuppose. Ni elle ne la remplace ni elle n'entreprend de la refaire à sa manière. Précisons notre pensée. Certains, peut-être, seraient tentés d'envisager une solution pratique qui, complétant la moderne théologie morale des préceptes et des cas de conscience par une théologie spirituelle bourrée des dépouilles de la théologie morale de saint Thomas ou de quelque autre du même type, rendrait superflue la grande théologie morale traditionnelle. Le peu que nous avons dit plus haut du caractère puissamment synthétique de cette théologie, puis, avec M. Maritain, de son orientation spéculative, suffit à montrer ce qu'une pareille solution aurait de désastreux.

Mais si la théologie spirituelle n'a pas à refaire à sa manière, avec ou sans prétention de la remplacer, la théologie morale, elle doit, toujours en qualité de science subalternée, la prendre pour guide, sinon unique, du moins principal. Cela signifie qu'on retrouvera dans la théologie spirituelle cette même variété dans l'essentielle unité qui s'observe au sein de la théologie morale elle-même, et dont la disparition n'est ni possible ni même, à notre avis, souhaitable. N'est-ce point l'une des beautés et des richesses de l'Église catholique de renfermer en son unité, qui n'est pas indigence mais plénitude, diverses familles spirituelles? Qu'on veuille donc ne voir aucun sectarisme d'École dans les exemples suivants de l'influence que ne peut manquer d'exercer la diversité des Systèmes théologiques sur la théologie spirituelle. L'allure générale de la théologie spirituelle différera très normalement suivant qu'on donne le premier rang, dans la structure psychologique de l'homme, à l'intelligence, c'est-à-dire ici à la raison pratique, ou à la volonté. Elle ne différera guère moins suivant le rôle qu'on assigne, dans la psychologie de l'action humaine, aux puissances spirituelles et à la sensibilité respectivement. Elle différera, pour ce qui regarde l'organisation et la conduite de la vie spirituelle elle-même, suivant que cette vie spirituelle sera surtout conçue comme une énergique et méthodique ascèse des vertus chrétiennes à acquérir ou comme une ascèse proprement vitale, positive et large, des vertus infuses à exercer. Dans le premier cas, il s'agit plutôt de vertus surnaturelles à implanter de vive force, avec le secours de la grâce actuelle, dans une nature humaine considérée en sa bassesse naturelle, dans une psychologie humaine que les conséquences du péché originel font récalcitrante. Dans le second, il s'agit plutôt d'exercer une vie, surnaturelle sans doute, mais que la divinisation de notre nature humaine par la Grâce sanctifiante nous rend connaturelle et dont nous avons, dans les vertus infuses, théologales et morales, les positifs,

actifs et propres principes immédiats. Elle différera, toujours sur ce terrain de l'organisation et de la conduite de la vie spirituelle, suivant que l'on s'attachera avec une entière fermeté à la doctrine de saint Thomas dont la nouveauté consiste à naturaliser en nous la Nature divine par la Grâce sanctifiante, en laquelle nous y participons, et la vie divine, par les vertus infuses, qui en sont les organes essentiels, ou que l'on s'inspirera, plus ou moins consciemment, de la doctrine plus ancienne et moins profonde, qui, plus préoccupée d'accentuer le caractère surnaturel de la vie surnaturelle que son caractère vital, posait plus volontiers, à l'origine des actes qui la composent, l'activité propre et souveraine du Saint-Esprit. Elle différera selon que l'on réalise pleinement ou que l'on sous-estime pratiquement le caractère intrinsèquement surnaturel non seulement des vertus théologales, mais des vertus morales infuses, y compris, et au premier rang, la vertu infuse de Prudence, ou que l'on est surtout sensible au surnaturel majeur des Dons du Saint-Esprit.

Tout cela, qui demanderait de longs développements, ne veut être que de simples suggestions. Si elles provoquent et orientent les réflexions de lecteurs plus compétents qu'il ne l'est, l'auteur aura atteint le but qu'il s'est proposé.

Rome.

A. LEMONNYER, O. P.

# Chronique d'histoire de la spiritualité

## MOYEN AGE

### *Spiritualité bénédictine*

La grande figure de saint Benoît se dresse à l'entrée du haut moyen-âge, comme celle de saint François d'Assise domine en quelque sorte le bas moyen-âge. Entre les deux patriarches il est facile de trouver des points de contact. Il est avéré que le fondateur des Frères Mineurs a connu la Règle de saint Benoît : on en a relevé des traces dans la *Regula I* aussi bien que dans la *Regula II*.

Mais chacun des deux fondateurs n'en conserve pas moins sa personnalité propre, et cette différence s'affirme en nombre de points. Le R. P. Willibrord Lampen, O. F. M., en fait la remarque à propos de la conception que les deux Saints se font du Supérieur religieux (1).

Pour saint François le Supérieur est avant tout le ministre et le serviteur de ses frères; l'Abbé bénédictin est plutôt un pasteur et un père, « immo, ajoute le R. P., rex et monarcha ». Encore que ces derniers mots ne se rencontrent pas dans la Règle de saint Benoît, ils contiennent pourtant une âme de vérité. En raison de l'étendue du pouvoir qui est attribué à l'Abbé, il est très vrai de dire que le gouvernement abbatial est un gouvernement monarchique : à condition toutefois de ne pas oublier tout ce qu'il y a dans ce gouvernement de sage discrétion et de miséricordieuse condescendance à l'égard des faibles.

Saint Grégoire disait déjà de la Règle bénédictine qu'elle est « discretione praecipua », et le R. P. en fait la remarque

(1) Willibrord Lampen, O. F. M., *De Superioribus iuxta Regulam S. Benedicti et iuxta S. P. N. Franciscum* (*Arch. Franc. Hist.*, XXIV, 1931, pp. 557-560).

à son tour. Le souci de ménager les faibles n'est pas moins remarquable : « noverit se infirmarum curam suscepisse animarum, non super sanas tyrannidem » (c. 27) ; « sic omnia temperet, ut sit quod et fortes cupiant, et infirmi non refugiant » (c. 64) ; « non conturbet gregem sibi commissum, nec quasi libera utens potestate iniuste disponat aliquid » (c. 63).

Ceux que saint Benoît recommande d'une façon toute particulière à la charité et à la sollicitude de l'Abbé, ce sont précisément les faibles (cc. 35, 40, 48, 53), les malades (c. 36), et, parmi les hôtes, les pauvres et les étrangers (c. 53). D'ailleurs la miséricorde n'est-elle pas beaucoup plus la prérogative du père, que celle d'un frère, ou d'un « primus inter pares » ? Même quand il s'agit de corriger, le saint patriarche veut que la miséricorde l'emporte toujours sur la justice : « semper superexaltet misericordiam iudicio, ut idem ipse consequatur... suamque fragilitatem semper suspectus sit, memineritque calamum quassatum non conterendum;... et studeat plus amari quam timeri » (c. 64).

Enfin n'oublions pas que cette autorité quasi royale de l'Abbé est ordonnée tout entière au service des sujets ; en dépit de son titre de prélat, l'Abbé est, tout comme le Supérieur franciscain, le ministre et le serviteur de ceux qui lui sont confiés : « sciat sibi oportere *prodesse* magis quam praeesse » (c. 64) ; « sciatque quam difficilem et arduam rem suscipit, regere animas et multorum *servire* moribus;... se omnibus conformet et aptet » (c. 2) ; « ut dum bene *ministraverit*, audiat a Domino quod *servus* bonus, qui erogavit triticum *conservis* suis » (c. 64).

Le R.P. Dom P. de Puniet, dans son excellente brochure sur la spiritualité bénédictine (1), a bien mis en relief cette fonction primordiale de l'Abbé, qui est la conduite des âmes : « l'Abbé dans le monastère n'a pas autre chose à faire, selon saint Benoît, que de conduire des âmes au nom du Christ dont il tient la place, *regere animas* (c. 2) ; et le terme est si exact que l'Église se l'est approprié dans sa liturgie, comme caractéristique de la charge abbatiale » (p. 6). Cette conduite n'a rien d'une contrainte, ni d'une loi qui s'impose bruta-

(1) Dom P. de Puniet, O.S.B., *La spiritualité bénédictine* (collection *Scritti monastici*, n. 12), Praglia, 1931, in-12, 48 pp.

lement; « douce et avenante, elle invite, elle attire, elle guide sur la route du bien, elle mène en toute sécurité jusqu'aux sommets de la perfection » (p. 9). Et l'auteur ne peut s'empêcher de faire remarquer que la tradition iconographique qui attribue à saint Benoît le paquet de verges du maître inexorable se trompe étrangement sur le caractère de sa législation.

Dans les chapitres suivants les divers éléments de la spiritualité bénédictine, l'esprit de foi, l'obéissance, l'humilité, l'amour du recueillement, sont groupés autour de cette idée centrale : l'action souveraine de Dieu dans les âmes et la docilité joyeuse avec laquelle elle est acceptée. Pour saint Benoît tout l'édifice surnaturel repose en effet sur Dieu, sur Dieu et son Christ. La première chose que le saint législateur demande au postulant qui se présente, c'est : « si revera Deum quaerit ». Au cours de la Règle il lui rappelle à plusieurs reprises le devoir de « ne rien préférer à l'amour du Christ » ; et la Règle s'achève sur cette recommandation finale : « Christo omnino nihil praeponant, qui nos pariter ad vitam aeternam perducat. »

Tout cela est exposé avec clarté et avec une chaleur communicative, qui fait de cette brochure un excellent moyen pour entrer en contact avec la « spiritualité très simple et très autorisée du Patriarche saint Benoît ».

Le R^me^ Dom Anselme Le Bail, Abbé de la Trappe de Chimay, a composé une étude sur la Règle bénédictine considérée comme code de vie parfaite. Il y montre qu'aux yeux de saint Benoît tout le travail de la vie spirituelle consiste à retourner à Dieu par le Christ. Grandeur de Dieu, petitesse de la créature, le moine soldat du Christ Roi (« Domino Christo vero Regi militaturus »), la communauté monastique corps mystique du Christ, telles sont les grandes idées sur lesquelles se fonde la spiritualité bénédictine. L'ascèse pratique qui en découle sera donc faite surtout d'humilité, le progrès dans l'humilité étant pour saint Benoît la marque authentique du progrès dans la charité et dans la perfection.

Malheureusement le travail de l'Abbé de Chimay est demeuré manuscrit. En attendant une publication que nous souhaitons vivement, les lecteurs suffisamment familiarisés avec le flamand pourront s'en faire une idée par l'ouvrage du R. P. Al. Nijssen, O. C., de la Trappe de Diepenveen en

Hollande : *La Règle de saint Benoît, manuel de vie spirituelle* (1). L'auteur y reprend le sujet traité par le R^me^ Dom Le Bail, mais en le développant à l'aide de textes empruntés surtout à saint Bernard et aux premiers auteurs cisterciens. Les commentaires modernes de la Règle, surtout celui du R^me^ Dom Delatte, ont été mis également à contribution.

Une quatrième section, empruntée à une autre conférence inédite du R^me^ Dom Le Bail, complète heureusement l'ouvrage. Elle a pour objet la formation du moine à la liturgie et par la liturgie. Tout le livre respire le plus pur esprit de saint Benoît. Tous ceux qui veulent s'initier à la spiritualité bénédictine ou s'en pénétrer davantage le liront avec le plus grand profit.

Les récentes études sur les différentes « Règles de saint Augustin » ont amené des résultats assez inattendus (2). On s'est rendu compte de l'importance exceptionnelle de l'opuscule *De ordine monasterii*, connu depuis longtemps sous le nom de *Regula secunda S. Augustini*; dans la tradition manuscrite il est joint d'ordinaire à la soi-disant *Regula tertia S. Augustini*, c'est-à-dire à l'adaptation de l'épître 211 de saint Augustin pour les monastères d'hommes.

Les deux documents sont incontestablement du V^e^ siècle, ou du début du VI^e^. Dom Lambot, O.S.B., voyait dans le premier un « code monastique précurseur de la Règle bénédictine » (3), et il faisait remarquer qu'aucun document de ce genre « ne ressemble davantage, de lettre et d'esprit, à celui de saint Benoît ». Rien de plus vrai, assurément.

Dom Donatien de Bruyne, O.S.B., qui a eu le mérite de donner une édition vraiment critique des textes en cause, a voulu aller plus loin : à ses yeux le *De ordine monasterii* est, ni plus ni moins, la « première Règle de saint Benoît », et c'est également saint Benoît qui aurait adapté l'épître 211 de saint Augustin pour en faire le code monastique fonda-

(1) Al. Nijssen, O.C., *St Benedictus'Regel Handboek voor het Geestelijk Leven*, avec une préface du R.P. Dom H. Louwerse, O.S.B., 1931, in-12, 336 pp., en vente à la Trappe de Diepenveen, Hollande.

(2) On trouvera les indications bibliographiques dans l'article de Dom de Bruyne dont nous parlerons à l'instant.

(3) *Revue liturgique et monastique*, XIV, 1929, numéro spécial, pp. 331-337.

mental pour ses moines (1). Il s'ensuit, comme on l'a fait remarquer, que les Bénédictins auraient été, par le fait, les premiers Augustins authentiques en dehors de l'Afrique!

Dom Morin, O.S.B., s'est élevé avec force contre les conclusions de son confrère (2). Il note que la différence de style ne permet guère d'attribuer la Règle de saint Benoît et le *De ordine monasterii* à un seul et même auteur; d'autre part les prescriptions au sujet de l'ordonnance de l'office divin et des repas supposent de part et d'autre deux milieux différents au point de vue tant du climat que des traditions et influences liturgiques. La liturgie décrite dans le *De ordine monasterii*, très spéciale et très différente de celle de saint Benoît, correspond exactement à celle que l'on suivait à Vivarium, dans le monastère de Cassiodore. C'est dans cette région, toute pénétrée d'influences africaines, qu'il faut, selon toute vraisemblance, chercher l'auteur du précieux document.

Ce qui ressort avec évidence de l'ensemble de ces études, c'est que le *De ordine monasterii* a exercé une influence considérable et qu'il faut le ranger parmi les sources principales de la Règle de saint Benoît, ainsi que des deux Règles de saint Césaire d'Arles et de la *Regula Tarnatensis*. Il en résulte aussi que, contrairement à l'opinion émise par le Rme Dom Chapman, on ne suivait pas la Règle de saint Benoît dans les monastères de Cassiodore, du moins quant à l'ordonnance de l'office divin.

On ne peut que se féliciter de voir apparaître une nouvelle étude fouillée et exacte sur Cluny (3). M. L. Smith, qui s'est fait connaître déjà par un précédent ouvrage, *The early history of the monastery of Cluny*, nous présente une époque de l'histoire clunisienne, qui a été moins étudiée jusqu'ici. D'ordinaire c'est la période la plus brillante qui seule attire l'attention des historiens; M. S. a poussé ses recherches jus-

(1) Dom Donatien de Bruyne, O.S.B., *La première Règle de saint Benoît* (*Revue Bénédictine*, XLII, 1930, pp. 316-342).

(2) Dom G. Morin, O.S.B., *L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore* (*Revue Bénédictine*, XLIII, 1931, pp. 145-152).

(3) L. M. Smith, *Cluny in the eleventh and twelfth Centuries*, Londres, 1930, in-8°, XXVIII-348 pp.

qu'à l'époque qui succède aux grands Abbés. Il s'efforce de découvrir les facteurs principaux de la prospérité de Cluny au XI^e^ siècle, puis les causes de son déclin.

Peut-être a-t-il une tendance à diminuer un peu trop l'influence de Cluny sur le gouvernement de Grégoire VII sous prétexte que ce pape ne fut jamais moine de Cluny. C'est conclure un peu vite. Nous suivons plus volontiers l'auteur quand il s'attache à montrer que l'influence des grands Abbés du XI^e^ siècle et de leurs moines sur la réforme grégorienne a été avant tout — mais non pas exclusivement — une influence monastique. Urbain II disait qu'il confiait l'Église à Cluny; mais c'est surtout par la prière et par le rayonnement de sa sainteté que Cluny a répondu à l'appel des Papes. Il est très vrai de dire que Cluny se préoccupait principalement de la réforme des monastères; mais cela ne l'a pas empêché d'exercer une influence profonde sur la réforme générale de l'Église, bien au contraire.

Le lecteur regrettera sans doute le peu de lien qui existe entre les différents chapitres du livre de M. Smith. L'auteur s'en excuse en insistant sur le caractère souvent fragmentaire des sources dont il disposait. Il faut lui rendre, du reste, cette justice, qu'il a su tirer un excellent parti des documents consultés. On sera heureux de lire dans l'appendice le texte de la courte vie de saint Hugues par Ezelo, publiée ici pour la première fois.

Nous avons entretenu plusieurs fois nos lecteurs des études si importantes de Dom A. Wilmart, O.S.B., sur les Prières de saint Anselme. Il vient de couronner ses travaux en montrant le saint retouchant lui-même jusqu'à trois fois le texte de sa grande Prière à Marie (Oratio LII) (1). Ces retouches successives compliqueraient beaucoup le travail de l'éditeur, si elles se constataient également pour les autres Prières; mais il semble bien que l'Oratio LII est seule de son espèce. Elles ont, du moins, cet avantage de fournir un moyen sûr et court de répartir en différentes classes les manuscrits du recueil des Prières, depuis les copies qui ont conservé le texte primitif, jusqu'à celles qui représentent la rédaction définitive.

(1) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Les propres corrections de saint Anselme dans sa grande Prière à la Vierge Marie (Recherches de Théologie ancienne et médiévale,* II, 1930, pp. 189-204).

En même temps Dom Wilmart s'est occupé des Lettres de saint Anselme. Il en fait connaître les principaux manuscrits, qu'il classe selon leur ordre d'importance. Ce dépouillement méthodique lui a permis de retrouver une quinzaine de lettres inédites, dont il publie le texte (1). De son côté, Dom Fr. Schmitt, O.S.B., qui prépare une édition critique de la correspondance du saint Docteur, a pu augmenter encore de cinq unités le nombre des pièces inédites (2).

C'est également sous forme de lettre que se présente la première rédaction du *De Incarnatione Verbi*, qu'on ne connaissait jusqu'ici que par quelques allusions de saint Anselme. Dom Wilmart la publie d'après une copie qui fut faite dans le premier tiers du XII^e^ siècle par l'historien Guillaume de Malmesbury (3).

Par contre, si les chercheurs ont pu découvrir des lettres nouvelles, il y en a d'autres, dans le recueil publié par Dom Gerberon, qu'on est obligé d'écarter comme apocryphes. C'est le cas, en particulier, pour la lettre 107 du IV^e^ livre, sur l'Eucharistie. Le Prof. Geiselmann apporte de sérieuses raisons pour l'attribuer à Anselme de Laon (4). M. Bliemetzrieder, tout en reconnaissant à cette solution un haut degré de probabilité, se refuse pourtant à l'admettre comme certaine, et critique plusieurs des arguments apportés en faveur de cette thèse (5). Ni l'un ni l'autre ne semblent avoir eu connaissance de ce qu'en a dit Dom Wilmart dans son étude sur les Homélies de saint Anselme (6). C'est regrettable : s'il

(1) Dom A. Wilmart, O. S. B., *La tradition des lettres de saint Anselme; lettres inédites de saint Anselme et de ses correspondants* (*Revue Bénédictine*, XLIII, 1931, pp. 38-54). Dans la *Rev. Bén.*, XL, 1928, pp. 262-266 et 319-322, Dom W. avait déjà publié deux autres lettres inédites du Saint.

(2) Dom Fr. Schmitt, *Zur Ueberlieferung der Korrespondenz Anselms von Canterbury. Neue Briefe* (*Revue Bénédictine*, XLIII, 1931, pp. 224-238).

(3) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Le premier ouvrage de saint Anselme contre le trithéisme de Roscelin* (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III, 1931, pp. 20-36).

(4) J. Geiselmann, *Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon* (*Theologische Quartalschrift*, Tübingen, CXI, 1930, pp. 320-349).

(5) F. Bliemetzrieder, *Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la Cène* (*Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III, 1931, pp. 423-429).

(6) *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, II, 1927, pp. 9-10. Cf. *Rev. Bén.*, XLIII, 1931, p. 39, note 4.

avait lu ce travail si solidement documenté, M. Bliemetzrieder se serait gardé de considérer comme œuvre de saint Anselme de Cantorbéry les homélies qui portent son nom.

Le *Proslogion* de saint Anselme est une méditation théologique, au moins autant qu'une œuvre de dialectique. On connaît l'importance de cet ouvrage, où se trouve exposé le fameux argument dit de saint Anselme. M. A. Koyré a donc fait œuvre éminemment utile en le rendant accessible à un public plus large dans une édition nouvelle, accompagnée d'une traduction (1). Ce n'est pas une édition critique, encore que M. Koyré ait cherché à reviser le texte : en dehors des éditions existantes il n'a consulté qu'un seul manuscrit (Paris, B. N., 11689). Du moment qu'il prenait le parti de n'utiliser qu'un seul manuscrit, il eût été préférable de prendre celui d'Oxford, Bodley 271, qui, rédigé à Christchurch de Cantorbéry du vivant même d'Anselme, offre la collection authentique de ses œuvres.

Geoffroi, abbé de la Trinité de Vendôme (1093-1132) et cardinal de Sainte-Prisque, a laissé, outre un recueil de 190 lettres, une petite vingtaine d'opuscules, des sermons et un commentaire inédit sur les cinquante premiers psaumes. Dans l'édition de Sirmond, reproduite par Migne, tout cet ensemble se présente suivant un ordre méthodique qui ne tient aucun compte du cadre historique. Mais, comme E. Sackur l'avait déjà fait remarquer, il y a quelques manuscrits qui nous livrent les écrits de Geoffroi sous une forme rigoureusement chronologique, de sorte qu'il devient possible de fixer la date exacte de chacun d'eux. C'est ce qu'a fait Dom Wilmart (2), à la suite de Sackur, mais en corrigeant sur nombre de points le travail de son devancier. « On a donc maintenant devant soi, au lieu d'un recueil pour ainsi dire schématique et sans vie, le développement de ses parties dans le plan de l'histoire, à savoir un résumé de l'activité littéraire et, surtout, politique de l'abbé Geoffroi, au

(1) Saint Anselme de Cantorbéry, *Fides quaerens intellectum, id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber Apologeticus contra Gaunilonem,* texte et traduction par A. Koyré, Paris, 1930, in-12, x-97 pp.

(2) Dom A. Wilmart, O. S. B., *La collection chronologique des écrits de Geoffroi, abbé de Vendôme* (*Revue Bénéd.*, XLIII, 1931, pp. 239-245).

cours d'une quarantaine d'années. C'est la période qui permet d'étudier, sous le règne des papes Urbain II, Pascal II, Gélase II, Callixte II, Honorius II, les premiers effets de la grande réforme ecclésiastique préparée, puis décrétée d'autorité en la seconde moitié du XI[e] siècle. »

Pour les lettres de la grande Voyante de Bingen, sainte Hildegarde, nous ne sommes pas encore aussi avancés. On ne pourra songer à en établir la chronologie que lorsqu'on sera en possession d'une édition critique. C'est en vue de rendre possible cette édition, que le D[r] F. Haug a entrepris la collation minutieuse du manuscrit 253 de Stuttgart, qui contient une collection de 138 lettres. Il en publie toutes les variantes avec le texte de Migne (1). On remarquera plusieurs lettres ou fragments inédits. En dépit de sa sécheresse ce travail sera accueilli avec reconnaissance par tous ceux qui ont à s'occuper de la grande mystique. Sa langue apocalyptique est déjà assez obscure par elle-même pour qu'on ait le droit de négliger de tels secours.

Le XIII[e] et le XIV[e] siècle sont pour l'Ordre de saint Benoît une période de décadence. Il n'y a guère que Cîteaux dont l'éclat continue à briller durant la première moitié du XIII[e] siècle. C'est précisément à cette période et à l'Ordre de Cîteaux, comme Dom Wilmart vient de le prouver d'une façon très solide (2), que se rattache l'auteur du célèbre *De doctrina cordis*, Gérard de Liége.

De bonne heure, dès le début du XIV[e] siècle au moins, on l'a confondu avec un de ses homonymes et contemporains, le dominicain Gérard de Liége, qui était lecteur du couvent de Liége vers 1240 et dont le nom est mêlé à l'histoire de l'institution de la fête du Saint-Sacrement. La confusion s'est fidèlement perpétuée jusqu'à nos jours, avec cette conséquence qu'on a mis sur le nom du dominicain toute une série d'ouvrages qui appartiennent en réalité au cistercien.

Après la démonstration rigoureuse de Dom Wilmart le doute n'est plus possible. Le *De doctrina cordis* appartient

(1) F. Haug, *Epistolae sanctae Hildegardis secundum codicem Stuttgartensem* (*Revue Bénéd.*, XLIII, 1931, pp. 59-71).

(2) Dom A. Wilmart, O. S. B., *Gérard de Liége, un traité inédit de l'amour de Dieu* (*Revue d'ascétique et de mystique*, XII, 1931, pp. 349-430).

incontestablement au cistercien. En même temps Dom W. publie la majeure partie d'un double traité sur l'amour de Dieu : les *Septem remedia contra amorem illicitum* et les *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter*, qui sont du même auteur. Quoique supérieurs au *De doctrina cordis*, ces deux ouvrages sont restés à peu près complètement inconnus.

Le savant éditeur nous fait connaître pareillement un recueil de 70 sermons, signalé déjà par Quétif et mis par celui-ci sur le compte du Prêcheur. Grâce aux critères relevés par Dom W. il ne sera pas trop difficile d'identifier les autres écrits du cistercien Gérard de Liége. Dans ce domaine il y a encore du travail à faire. Nous aurons ailleurs l'occasion de lui restituer un opuscule que des érudits modernes avaient indûment attribué à Gérard Groot. Il y aura lieu aussi de rechercher son influence sur la spiritualité des Pays-Bas, sur Béatrice de Nazareth, Hadewijch et Ruysbroeck, en particulier.

Il n'est pas facile de déterminer la date de ces divers écrits. Comme Dom W. le note fort justement, par leur genre de composition ils se classent presque d'emblée parmi les productions du XIII[e] siècle. Le dernier auteur que cite Gérard est Jean Algrin, mort en 1237. D'autre part les grands docteurs qui florissaient au milieu du XIII[e] siècle sont entièrement ignorés. La mention des *Beghini* dans le traité de l'amour de Dieu ne permet guère, semble-t-il, de placer cet ouvrage avant les années 1240-1245 environ. La conclusion qui se dégage de ces divers indices, c'est que l'activité littéraire de Gérard de Liége appartient selon toute vraisemblance à la première moitié du XIII[e] siècle et qu'elle doit se placer plutôt vers le milieu du siècle. Le français était sa langue habituelle.

Reste à identifier le personnage. S'il fallait proposer un nom, celui de Gérard II, abbé cistercien du Val-Saint-Lambert près de Liége entre 1249 et 1254, conviendrait sans doute le mieux. Il venait de l'abbaye de Signy, au diocèse de Reims, ce qui expliquerait pourquoi certains manuscrits du *De doctrina cordis* présentent l'auteur comme originaire de la région de Reims. Enfin nous savons que ses confrères lui reconnaissaient de l'érudition et certaines qualités littéraires, puisqu'au chapitre général de 1252 ils le chargèrent de com-

poser l'office des onze mille Vierges en douze leçons. Il se trouve qu'il était juste le contemporain du Prêcheur Gérard de Liège; la confusion était donc très facile.

Il nous faut maintenant passer d'un trait au XV^e siècle. C'est la période des grandes réformes monastiques. L'Abbé Jean Rode, de Saint-Mathias de Trèves, est précisément un des chefs de ce mouvement. Dom U. Berlière, O. S. B., nous fait connaître ses principaux ouvrages et le genre de sa spiritualité (1). « Jean Rode se ressent du milieu où il a été formé; il a adopté les formes de dévotion en honneur de son temps; il a cédé à l'entraînement général d'une formation qui n'a plus la fraîcheur, la liberté d'esprit du XII^e siècle. Le sens profond du cycle liturgique, l'union intime aux mystères de la vie du Christ suivant le cours de ce cycle, semblent l'avoir peu préoccupé. Il y a quelque chose d'artificiel dans la méthode qu'il préconise pour soutenir la dévotion pendant le saint office. Certes il a accentué les avantages d'une communion incessante à la Passion du Sauveur; il a même relevé avec soin la place que le Cœur du Sauveur doit occuper dans notre prière. Mais le cycle liturgique, comme tel, comme aliment de la piété, de la vie intérieure, de l'ascèse du moine, n'a pas chez lui, comme d'ailleurs chez d'autres écrivains ascétiques et mystiques de cette époque, l'importance que lui avait reconnue l'ancienne ascèse bénédictine ».

Un regard jeté dans la bibliothèque de Saint-Mathias permet de se rendre compte des conséquences qu'a eues pour la vie intérieure de l'abbaye la réforme de Jean Rode. Grâce à la publication du catalogue de 1530 c'est désormais chose facile (2). On sera frappé de la proportion considérable des manuscrits du XV^e siècle. Ce qui ne frappe pas moins, c'est que la grande majorité de ces manuscrits se rapportent à la spiritualité. De toute évidence il y avait à Saint-Mathias, à cette époque, une vie spirituelle intense. Et il est aisé de voir qu'on y avait l'esprit hospitalier. Dans les rayons de la bibliothèque les anciens voisinent avec les modernes; les Bé-

(1) Dom U. Berlière, O. S. B., *Jean Rode abbé de Saint-Mathias de Trèves († 1439)* (*Revue liturgique et monastique*, XV, 1930, pp. 197-209).

(2) J. Montebaur, *Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St Eucharius-Matthias zu Trier* (*Römische Quartalschrift*, Supplementheft XXVI), Freiburg in Breisgau, 1931, in-8°, VIII-164 pp.

nédictins y coudoient des Franciscains, des Dominicains, des Augustins, des Chartreux, des représentants de la *Devotio moderna* : ces derniers sont même particulièrement nombreux. Il y aurait là plus d'une étude intéressante à faire.

Pour l'historien de la spiritualité le catalogue publié par M. Montebaur offre une mine de renseignements précieux. La valeur en est encore accrue par la Table alphabétique que l'éditeur a ajoutée au texte, et par le soin qu'il a pris d'identifier les manuscrits encore existants. On aurait tort néanmoins de se fier sans réserve à la Table; sans parler de certaines fautes d'impression, qui font que les numéros ne correspondent pas toujours, elle a été faite d'une façon un peu trop matérielle.

Il était difficile d'identifier, dans la Table, tous les ouvrages anonymes; mais on aurait pu le faire sans trop de peine pour un grand nombre d'entre eux. A tout le moins eût-il fallu entreprendre ce travail pour ceux de ces ouvrages qui, anonymes dans un manuscrit, portent le nom de l'auteur dans un autre, de façon à grouper ensemble toutes les copies d'un seul et même traité; maintenant on est obligé d'aller les chercher à deux ou trois endroits différents. Je crois aussi que le nombre des manuscrits encore existants est plus considérable que ne le donne à entendre l'auteur, et qu'on aurait pu en retrouver davantage, non seulement dans les bibliothèque de l'étranger, mais à Trèves même (1).

### *Spiritualité dominicaine*

La canonisation d'Albert le Grand et sa proclamation comme docteur de l'Église ne manqueront pas de susciter un grand nombre de travaux sur la personne et l'activité littéraire du Maître de saint Thomas. Nous aurons donc l'occasion de revenir sur ce sujet. Dès à présent signalons néanmoins quelques études déjà parues et intéressant plus particulièrement l'histoire de la spiritualité.

(1) C'est ainsi que je crois retrouver le n. 269 du Catalogue dans le ms. 148 du Séminaire de Trèves; le n. 237 dans le ms. 752 de la Bibliothèque publique de Trèves; le n. 354 dans le ms. 1239-601, et le n. 431 dans le ms. 1733-1178 du même dépôt. — On se demande aussi si l'éditeur a toujours distingué suffisamment entre imprimés et manuscrits.

Le Décret de canonisation fait remarquer que ses écrits dénotent non seulement un esprit lucide et une connaissance approfondie de la doctrine catholique, mais encore une piété si tendre et un désir si ardent d'unir les âmes au Christ, que l'on ne peut s'empêcher de tirer cette conclusion : c'est un Saint qui parle des choses saintes.

Après avoir énuméré ensuite quelques-uns de ses principaux ouvrages, le Décret continue : « Il faut mentionner enfin ses traités de mystique, qui prouvent qu'il fut élevé lui-même par la grâce divine jusqu'aux sommets de la contemplation infuse, et qui ont servi de norme, de point de départ et de fondement à la mystique allemande du XIV^e^ siècle. »

Dès le mois de mars 1931 la *Revue Thomiste*, prenant les devants, a publié un fascicule de 240 pages, consacré tout entier à Albert le Grand. Sans parler d'un *Essai de Bibliographie Albertinienne* très complet — il contient même un article qui n'a pas encore paru —, l'historien de la spiritualité y trouvera plusieurs études qui ressortissent à son domaine.

Et tout d'abord celle du Dr. H. Scheeben sur *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues* (1). L'auteur a eu l'heureuse idée de grouper en un tableau d'ensemble les anciens catalogues des œuvres d'Albert le Grand antérieurs à l'année 1500, afin d'en faciliter l'utilisation. En même temps il tâche d'établir leurs rapports mutuels et de fixer leur valeur relative.

Le tableau final comprend 138 numéros. Nous sommes loin des 394 titres alignés par M. Weiss dans ses *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*. Et pourtant, de ces 138 ouvrages mentionnés par les anciens catalogues il faudra en défalquer encore plusieurs comme apocryphes. Par contre, il est possible que la critique arrive à restituer à Albert tel ou tel écrit qui ne figure pas sur les listes des bibliographes du moyen-âge.

Pour ce qui regarde le texte des catalogues on regrettera que l'éditeur n'ait pas reproduit les listes de Laurent Pignon, de la *Legenda Coloniensis* et de Rodolphe de Nimègue, ne fût-ce qu'à titre de variantes avec les catalogues de Stams et de Pierre de Prusse. Ce qui est plus grave, c'est l'absence

(1) *Revue Thomiste*, N. S. XIV, 1931, pp. 260-292.

complète de deux catalogues importants : celui qui paraît être le plus ancien de tous, c'est-à-dire la *Tabula de Alberto Magno posita in choro Fratrum Praedicatorum Parisius* (Paris, Bibl. Nat., lat. 15173, fol. 84-96), et celui de Trithème dans son *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494). Bien que ce dernier n'ait pas précisément la valeur d'un document contemporain, il a cet avantage qu'il donne l'*incipit* des écrits que cet infatigable chercheur a eus entre les mains ; cela facilite l'identification et garantit, sinon l'authenticité, du moins l'existence des traités dont les premiers mots sont ainsi rapportés. C'est un détail qui a son importance; car pour certains ouvrages attribués à Albert on peut se demander si vraiment ils ont jamais existé.

C'est le cas, par exemple, pour le *De perfectione vitae spiritualis*. Aucun des bibliographes anciens, depuis l'auteur du catalogue de Stams jusqu'à Trithème, n'en donne l'*incipit* ou ne rapporte à son sujet un détail quelconque qui permettrait de conclure qu'il l'a vu. Pierre de Prusse, le plus consciencieux et le plus érudit des historiens d'Albert le Grand, déclare qu'il ne l'a jamais rencontré, et jusqu'ici on n'en a jamais signalé aucun manuscrit.

A moins qu'on n'en découvre un exemplaire, on peut donc se demander s'il ne s'agit pas ici du *De perfectione vitae spiritualis* de saint Thomas d'Aquin. Les mêmes catalogues attribuent également à Albert la paternité du *Contra impugnantes* de saint Thomas, sous prétexte que Thomas se serait inspiré des notes de son maître. Comme le *De perfectione* est étroitement apparenté au *Contra impugnantes* dont il reprend les idées fondamentales, on aura étendu à ce traité la paternité d'Albert. Dans certains récits, l'ouvrage qui aurait été inspiré par Albert le Grand porte du reste ce titre, qui prête aisément à confusion : *De religionis perfectione contra Wilhelmum de Sancto Amore* (1).

Rien ne permet, en tout cas, d'identifier le *De perfectione vitae spiritualis* avec le *De adhaerendo Deo*. Le contenu

(1) Reste à savoir si saint Thomas dépend réellement de son maître. Dans sa belle étude sur le *Contra impugnantes* et ses sources (*Mélanges Mandonnet*, 1930, t. I, pp. 51-81), M. l'abbé P. Glorieux ne pose même pas la question.

même de ce dernier livre s'y oppose absolument. Aussi bien Pierre de Prusse, et M. Scheeben à sa suite, distinguent-ils nettement les deux traités.

M. le Dr Scheeben voudrait pourtant maintenir l'authenticité du *De adhaerendo*. Il fait remarquer qu'il n'y a que trois manuscrits qui attribuent cet opuscule à Jean de Castel. Mais le nombre des manuscrits ne fait rien à l'affaire, c'est leur valeur qui importe. La seule chose à examiner, c'est la question de savoir si l'auteur responsable de l'attribution était bien placé pour connaître la vérité. Entre le témoignage d'un contemporain en faveur d'un écrivain obscur qu'il pouvait facilement connaître, et celui d'une douzaine de copistes attribuant l'ouvrage à un auteur célèbre qui vivait deux siècles auparavant, aucun critique n'hésitera.

M. S. ajoute que les « comparaisons de textes » établies dans *La Vie Spirituelle*, 1922-1923, ne constituent pas une démonstration. Nous aimerions savoir pourquoi; l'auteur ne le dit pas.

A s'en tenir aux indications des catalogues, l'authenticité albertinienne du *De adhaerendo* paraît des plus douteuses. Aucun des dix catalogues les plus anciens ne le mentionne. Il faut attendre l'année 1486, c'est-à-dire plus de deux cents ans après la mort d'Albert, pour en trouver trace pour la première fois. Encore convient-il d'observer que Pierre de Prusse et Rodolphe de Nimègue ne l'insèrent pas dans leur liste officielle, mais le mentionnent hors cadre.

Ajoutez à cela qu'on ne trouve pas un seul manuscrit antérieur au XV^e^ siècle, bien qu'il en existe une trentaine, et qu'au surplus le *De adhaerendo* contient certaines particularités de style très frappantes qui se retrouvent précisément chez Jean de Castel. Quelque opinion que l'on adopte sur le supplément découvert par Mgr Grabmann, il paraît bien difficile de faire remonter le traité jusqu'au XIII^e^ siècle et de l'attribuer au nouveau docteur de l'Église. Comme Pierre de Prusse le faisait remarquer à propos des livres apocryphes attribués à Albert, les saints n'ont que faire de louanges mensongères, il n'y a que la vérité qui puisse les honorer : « Sancti enim mendaciis commendari non volunt, cum veritatem constat eos amasse et nunc amare. »

Le R. P. H. Simonin, O. P., examine la doctrine de l'amour

naturel de Dieu d'après Albert le Grand (1). Il montre les hésitations du saint Docteur. « D'un côté le B. Albert reste prisonnier de l'ancien augustinisme, qui oppose radicalement *charitas* et *cupiditas* et nie la possibilité pour la créature d'un amour naturel de Dieu par-dessus toutes choses, distinct de la charité. Mais, par ailleurs, et sous l'influence d'une philosophie nouvelle qui tend à construire un ordre rationnel du monde, notre Docteur voudrait bien pouvoir établir l'existence d'un tel amour. » La solution à laquelle il aboutit n'est encore qu'une ébauche et une amorce de la doctrine thomiste. Dès son entrée en scène saint Thomas tranchera le débat avec une netteté où s'affirme le maître. Notons que les mystiques du XIVe siècle font plus d'une fois allusion à ce problème.

La doctrine des dons du Saint-Esprit est vitale pour la mystique. On saura gré au R. P. B. Lavaud, O. P., d'avoir esquissé la théorie générale d'Albert le Grand sur ce point, telle qu'elle est exposée dans son Commentaire sur les Sentences (2). Une comparaison détaillée avec saint Thomas permet de marquer d'une façon plus précise la position respective des deux Docteurs.

L'étude très neuve du R. P. G. Meersseman, O. P., sur la question de savoir si, d'après saint Albert, la contemplation mystique est immédiate, et en quel sens (3), intéresse encore plus directement, s'il se peut, l'histoire de la spiritualité. De plus en plus on se rend compte, comme le Décret de canonisation le faisait observer, que la plupart des théories des grands mystiques du XIVe siècle se rattachent à Albert le Grand. Pour saisir dans toutes leurs nuances la doctrine de ces auteurs, il faut « non seulement les étudier dans leurs détails de langage et selon toutes les règles d'une herméneutique spéciale en cette matière, mais également tenir compte de l'enseignement de leur maître commun ». C'est donc rendre service à l'histoire de la spiritualité que de nous faire connaître exactement la pensée du grand docteur de Cologne au sujet de la contemplation mystique immédiate.

Dès le début de son enseignement universitaire, vers 1248,

(1) *Revue Thomiste*, N. S. XIV, 1931, pp. 361-370.
(2) *Ibid.*, pp. 386-407.
(3) *Ibid.*, pp. 408-421.

Albert a abordé cette question ex professo dans ses commentaires sur les écrits pseudo-dionysiens. Le R. P. nous rapporte une série de textes du commentaire inédit sur les *Noms Divins*. Mais c'est surtout dans le commentaire sur la *Théologie mystique* que le problème est envisagé sous tous ses aspects.

Albert établit comme règle générale : « non videtur ipse Deus in nobilissimis contemplationibus ». Ce que nous voyons de Dieu dans les moments de la contemplation la plus haute tant que nous sommes en cette vie, ce n'est pas Dieu lui-même, mais une *ratio, id est species*, un concept de l'une ou l'autre perfection divine, formé d'après les effets créés.

On dit pourtant que le mystique « voit Dieu », parce que au-delà de ces espèces il soupçonne en lui la présence d'un être qui surpasse le monde matériel, intellectuel et angélique. L'intelligence abandonne ce qu'il y a de précis et de déterminé dans ces lumières particulières; elle en délaisse les contours conceptuels pour s'élancer dans l'obscurité où elle sait Dieu, tout en ne le voyant pas; car cette obscurité est en réalité une lumière d'en haut projetée sur elle. « Le terme de la contemplation est donc l'arrêt de l'intelligence devant la Perfection illimitée, soupçonnée derrière une *species* limitée, qui sert de soutien à l'intelligence et dont celle-ci ne se rend pas compte. Elle se sert inconsciemment de cette *species* qui l'empêche de voir Dieu sans voile aucun, et qui fait que la contemplation suprême à laquelle Timothée doit tendre ne soit pas le rapt proprement dit ».

Albert connaît, en effet, le cas du *raptus*, c'est-à-dire de la vision intuitive accordée *per modum transeuntis*. Mais c'est là, d'après lui, un phénomène absolument extraordinaire, qui ne rentre pas dans la série des grâces auxquelles nous devons aspirer, — phénomène tellement rare qu'il ne consent même pas à l'accorder à Moïse.

A la fin de sa vie, vers 1272, il reprend le même problème dans sa *Somme théologique*. Sa pensée y est exactement la même. Il y apporte des précisions nouvelles, en montrant, par exemple, en quel sens « per medium videre non opponitur ad immediate videre, sed stat cum ipso ». « La lumière surnaturelle, moyen de notre contemplation divine, n'est pas le medium empêchant que celle-ci soit immédiate, c'est notre corps auquel notre âme est unie pendant cette vie. De

là provient que nous ne pouvons connaître qu'au moyen d'espèces abstraites, et c'est là la raison prochaine qui fait que notre contemplation ne soit pas une vision immédiate, une intuition face à face, dans le sens le plus restreint. » L'obstacle provenant du corps n'est levé que dans le *raptus* et dans la gloire.

La doctrine d'Albert le Grand sur la contemplation immédiate est donc claire et ferme. « Saint Thomas la reprendra avec la même fermeté, avec la même lucidité; en cette matière il ne surpassera pas son maître. Quant aux autres disciples d'Albert le Grand, les mystiques allemands, la plupart ne parlent pas autrement. » Tel me paraît être aussi le cas de Ruysbroeck, dont l'enseignement s'apparente étroitement à celui du Docteur universel.

Du même R. P. G. Meersseman, O.P., signalons aussi une étude sur « Albert le Grand aux Pays-Bas » (1). Il y montre l'intervention du Saint dans les affaires religieuses des Pays-Bas et la vénération qu'on y avait pour lui. En passant il appelle l'attention sur l'influence exercée par Albert sur la mystique néerlandaise, sujet encore inexploré malheureusement.

Pour promouvoir la cause de la canonisation, le Dr H. Scheeben a donné en 1928 une nouvelle édition de la *Legenda Beati Alberti Magni*, publiée en 1490 par Rodolphe de Nimègue (2). On se demande un peu pourquoi on n'a pas choisi plutôt la biographie d'Albert par Pierre de Prusse, la meilleure de toutes, d'autant que Rodolphe de Nimègue s'est contenté de l'abréger. Mais peut-être est-ce précisément ce caractère d' « édition populaire » qui a fait donner la préférence à l'œuvre de Rodolphe. La réédition du Dr Scheeben est munie d'une Introduction dont plusieurs passages ont été repris, presque textuellement, dans le Décret de canonisation. La présentation typographique, extrêmement soignée, est un vrai régal pour les yeux.

De son côté la *Postulazione Generale dell'Ordine dei Frati*

(1) *Albertus de Groote in de Nederlanden* (*Thomistisch Tijdschrift*, II, 1931, pp. 166-187).

(2) *Legenda Beati Alberti Magni* auctore Rudolpho de Novimagio, editio altera, Coloniae, 1928, in-12, XV-95 pp.

*Predicatori* a publié un volume, richement illustré (1). On y trouvera réuni un grand nombre de documents et d'extraits d'auteurs anciens concernant Albert le Grand et le culte dont il a été l'objet.

Au sujet de Maître Eckhart il y aurait toute une littérature à signaler. En Allemagne, O. Karrer s'est fait depuis plusieurs années l'avocat du mystique rhénan. En différentes études il a cherché à l'innocenter le plus possible. Ses plaidoyers ont été accueillis avec des sentiments divers. En publiant un recueil de textes empruntés aux sources imprimées et manuscrites (2), il a fait, sans doute, œuvre plus durable. Les textes, qui se composent la plupart du temps de courts extraits, sont donnés en allemand moderne; une soixantaine de pages sont remplies de notes explicatives, consistant surtout en rapprochements avec des textes ou des théories patristiques ou scolastiques. Les cent dernières pages sont consacrées à des discussions d'ordre plus technique, dans lesquelles l'auteur cherche à dissiper certains malentendus ou certaines interprétations erronées. Comme on le voit, le volume de M. Karrer est une véritable mine; il est difficile de s'en passer, même si l'on n'adopte pas toutes ses thèses.

Les textes réunis par M. Karrer ont été publiés à part à l'usage de ceux qui n'y cherchent qu'un but d'édification (3). Dans cette édition format de poche on a supprimé toutes les références aux sources, ainsi que les notes et les discussions techniques.

Le R. P. G. Théry, O.P., dont nos lecteurs ont pu lire ici même les savants articles sur le procès de Maître Eckhart, a rendu à la science un service signalé en donnant une nouvelle édition critique des pièces du procès (4) et en publiant

(1) *Esposizione e documentazione storica del culto tributato lungo il corso dei secoli al B. Alberto Magno Vescovo e Confessore dell'Ordine Domenicano*, Roma, 1930, in-8°, IX-248 pp. avec 9 reproductions.

(2) O. Karrer, *Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen*, München, in-8°, 379 pp.

(3) O. Karrer, *Meister Eckehart spricht*, München, in-18, 159 pp.

(4) *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, I, 1926, pp. 129-268. O. Karrer et H. Piesch ont donné une traduction allemande des mêmes documents : *Meister Eckharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Einleitungen, Uebersetzung und Anmerkungen*, Erfurt, 1927.

le Commentaire latin sur le Livre de la Sagesse (1). C'est, en effet, aux œuvres latines d'Eckhart et à ses exposés théologiques qu'il faut se référer avant tout, si l'on veut bien comprendre sa doctrine.

De là l'importance hors ligne de la découverte d'une série de *Quaestiones disputatae* de Maître Eckhart, faite par Mgr Grabmann en deux manuscrits d'Avignon et de Rome (2). Les Questions se rattachent à l'enseignement universitaire d'Eckhart à Paris dans les années 1302-1303 et nous dévoilent quelques-unes des erreurs philosophico-théologiques qui sont à la base de ses spéculations mystiques. Nous y voyons en particulier comment il a déformé la « théologie négative » traditionnelle. Il ne se contente pas de dire que nous ne pouvons concevoir d'une façon positive ce qu'est en lui-même l'être divin, il va jusqu'à prétendre que, formellement parlant, Dieu n'est pas être : « Deus est intellectus et intelligere, et non est ens vel esse; Deo non convenit esse nec ens, sed est aliquid altius ente », l'être ne se trouvant formellement réalisé que dans les créatures. Ce qui était affirmé uniquement de l'ordre de la connaissance se trouve ainsi transposé dans l'ordre de l'être.

On voit combien Eckhart est loin de saint Thomas. Sa doctrine se rattache au contraire aux théories de Proclus et de Maimonide, dont il s'inspire manifestement, ainsi qu'aux thèses averroïstes qui avaient cours à cette époque dans la faculté des arts à Paris. De même a-t-on pu montrer qu'un

(1) *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, III, 1928, 321-443; IV, 1929, 232-394.

(2) Mgr M. Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-philol. u. histor. Klasse, XXXII, 7, München, 1927, in-4°, 124 pp. — Les deux questions contenues dans le manuscrit d'Avignon avaient été découvertes en même temps par le R.P. E. Longpré, O.F.M., qui les publia de son côté dans la *Revue néo-scolastique de philosophie*, XXVIII, 1927, pp. 69-85 : *Questions inédites de Maître Eckhart, O.P., et de Gonzalve de Balboa, O.F.M.* Dernièrement B. Geyer a donné une nouvelle édition des deux séries de questions, celle d'Avignon et celle de la Vaticane, dans le *Florilegium Patristicum*, fasc. XXV : *Magistri Echardi Quaestiones et sermo Parisienses*, Bonn, 1931, in-8°, 34 pp. Il y a joint le texte d'un sermon latin de Maître Eckhart déjà publié par Denifle.

autre mystique rhénan, contemporain et confrère d'Eckhart, Jean de Sterngassen, ne se fait pas faute de défendre la thèse averroïste, si souvent et si âprement combattue par saint Thomas, de l'unité de l'intelligence humaine.

Dès ces années de professorat Maître Eckhart dut rencontrer à Paris une opposition assez vive. Le Franciscain Gonzalve de Balboa le prend directement à partie dans une Question disputée, où il établit cette thèse : « Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse videmus esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam, et dicere contrarium manifesto est contra Sanctos et contra Scripturam. »

C'est à cette même théorie d'Eckhart, ou, en tout cas, à une théorie toute proche, que s'attaque l'augustin Jacques de Viterbe, dans ses *Quaestiones disputatae de predicamentis in divinis*, tenues à Paris dans les années 1293-1302. Mgr Grabmann, qui a découvert cet écrit dans un manuscrit de la Biblioteca Nazionale de Naples, nous fait connaître en détail les arguments du maître augustin et ceux de ses adversaires (1). S'il ne s'agit pas expressément d'Eckhart, ce qui n'est pas prouvé, il y a là, du moins, une contribution importante à l'histoire du milieu doctrinal dans lequel le mystique rhénan s'est formé. Il faut avouer que toutes ces publications ne laissent pas que de compromettre de plus en plus le condamné de 1329, et rendent de plus en plus difficile la tâche de ceux qui voudraient le disculper.

La mémoire de Tauler est plus pure. On n'a pas de graves erreurs à lui reprocher. Il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'il se montre en tous points un fidèle disciple de saint Thomas. Il professe à son égard une profonde vénération, et il le suit dans les grandes lignes; mais il ne craint pas de s'en écarter à l'occasion, surtout en matière de psychologie. C'est ce que le R. P. E. Hugueny, O. P., a bien fait ressortir dans la très importante Introduction doctrinale qu'il a placée en tête de sa nouvelle traduction des Sermons de Tauler (2), et qu'il vient de reprendre ici même en la développant.

(1) Mgr M. Grabmann, *Die lehre des Jacob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins, Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts (Philosophia Perennis, Festgabe J. Geyer,* Regensburg, 1930, t. I, pp. 211-232).

(2) E. Hugueny, O. P., G. Théry, O. P., et A.-L. Corin, *Sermons de*

Quant à l'Introduction historique, due à la plume autorisée du R. P. G. Théry, O. P., nos lecteurs la connaissent déjà. La traduction, fort soignée et revue par le meilleur spécialiste en la matière, M. A. Corin, a été faite sur l'édition de Vetter, non toutefois sans que le texte de celui-ci ait été soumis à une revision détaillée et contrôlée à l'aide d'autres manuscrits. On peut donc dire que la présente traduction est appelée à faire autorité.

En guise d'avant-propos les traducteurs ont placé en tête des Sermons le n° 79 de Vetter. Je ne voudrais pas contester absolument l'authenticité de ce morceau, qui se retrouve sous une forme équivalente parmi les œuvres certainement authentiques de Ruysbroeck. Mais ce qui est dit sur les rapports de dépendance entre les deux traités me paraît moins exact. Les traducteurs pensent que Ruysbroeck a copié et amplifié le texte de Tauler. J'ai dit ailleurs, dans une étude sur Ruysbroeck qui est sous presse, pourquoi l'ordre inverse me paraît s'imposer : si Tauler est vraiment l'auteur du morceau, il a copié et abrégé Ruysbroeck.

Mentionnons aussi la réimpression de l'*Horologium Sapientiae* de Suso, par les soins du R.P.C. Richstätter, S.J. (1). L'édition de Strange, la dernière en date, commençait à devenir à peu près introuvable. C'est donc une heureuse idée que le R. P. R. a eue, que de rééditer ce texte, en attendant une nouvelle édition critique; on regrettera seulement qu'il n'ait pas reproduit les variantes données par Strange. L'introduction appellerait plus d'une mise au point.

Mme J. Ancelet-Hustache, bien connue des lecteurs de *La Vie Spirituelle*, s'est spécialisée dans l'étude de la mystique chez les religieuses allemandes du moyen âge. Déjà, en 1926, elle nous a donné un travail des plus remarquables sur Mechtilde de Magdebourg, la sainte béguine qui se retira au monastère de Helfta. Le livre a reçu le meilleur accueil, et l'Académie française elle-même en a reconnu le mérite en le couronnant.

Justement encouragée par ce beau succès, l'auteur a con-

*Tauler, traduction sur les plus anciens manuscrits allemands*, Paris, 2 vol. in-8° de VII-366, 380 pp.

(1) *B. Henrici Susonis, O.P., Horologium Sapientiae*, éd. C. Richstätter, S.J., Taurini, 1929, in-12, XX-279 pp.

tinué ses travaux. Deux ans plus tard paraissait *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss* (1), dont *La Vie Spirituelle* a eu les prémices. Mme A. y raconte avec un art exquis, mais avec une fidélité scrupuleusement exacte, ce que fut la vie spirituelle au monastère de Töss à l'époque de sa plus grande ferveur. Ceux qui ne connaissent de la mystique dominicaine allemande que les spéculations abstraites d'un Eckhart ou d'un Tauler seront étonnés de trouver tant de fraîcheur et de simplicité chez ces filles de saint Dominique dont la spiritualité se concentre tout entière autour de l'Humanité du Christ. Le chapitre sur la vie mystique décevra peut-être quelques lecteurs, parce qu'il y est question des faveurs extraordinaires beaucoup plus que de la vraie contemplation mystique. C'est que les Sœurs de Töss nous entretiennent beaucoup plus des manifestations extérieures de leur piété, que de leur vie intérieure la plus profonde, dont elles ont gardé le secret. Nous ne pouvons qu'entrevoir ce qu'ont dû être leurs rapports les plus intimes avec Dieu.

Les Vies des Sœurs d'Unterlinden sont plus connues que celles de Töss. En France elles ont été popularisées par la plume du Vicomte de Bussière. Mme Ancelet-Hustache en donne la première édition vraiment critique d'après le manuscrit 508 de Colmar (2), qui provient du monastère même d'Unterlinden. Un autre manuscrit, conservé à la Bibliothèque Nationale à Paris, n'est guère qu'un remaniement de celui de Colmar et pouvait donc être négligé. Le texte est édité avec le plus grand soin et accompagné de notes historiques dans lesquelles se dépense l'érudition de l'auteur.

Dom J. Huijben, O. S. B.

(1) Paris, Perrin, 1928, in-12, 223 pp.

(2) J. Ancelet-Hustache, *Les Vitae Sororum d'Unterlinden, édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge,* V, 1930, pp. 317-509).

*Avec la permission des Supérieurs.*
**Imprimatur** : † Benjamin-Octavius, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

# TABLE DES MATIÈRES
# DU SUPPLÉMENT AU TOME XXX

JANVIER 1932-MARS 1932

## Études


**E.-B. Allo.** — Le sens de la Croix chez les Ésotéristes . . . [65]
**Et. Hugueny.** — Le fond de l'âme, le « mens » et l'image de la sainte Trinité . . . . . [1]
— Le vouloir foncier . . . . . [129]
**A. Lemonnyer.** — La théologie spirituelle comme science particulière . . . . . [158]
**J. Mennessier.** — La religion dans notre organisme surnaturel. [26]
— Religion et vie spirituelle . . . . . [100]


## Documents


**Maria a S. Teresia.** — L'action intime du St-Esprit. . . . [43]


## Chroniques


**G. Bardy.** — Histoire de la spiritualité ancienne . . . . . [112]
**Dom J. Huijben.** — Spiritualité médiévale . . . . . [167]
**P. de Puniet.** — Chronique de liturgie . . . . . [52]


## Bibliographie


**A. d'Alès.** — Le dogme d'Éphèse. . . . . [123]
**Dom Alfonso.** — L'Eucolia romana antica, lineamenti stilistici e storici. . . . . [55]
**J. Ancelet-Hustache.** — La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Töss . . . [189]
— Les Vitae Sororum d'Unterlinden . [189]
**Anselme de Cantorbéry.** — Fides quaerens intellectum, id est Proslogion. Texte et traduction par A. Koyré . . . [174]
**G. Bardy.** — Origène . . . . . [115]
**Dom U. Berlière.** — Jean Rode abbé de Saint-Mathias de Trèves. . . . . [177]

**P. Bliemetzrieder.** — Encore la lettre d'Anselme de Cantorbéry sur la Cène . . . . . [173]
**Dom Don. de Bruyne.** — La première règle de saint Benoît. [171]
**P. Camelot.** — Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane. [115]
**Dom Capelle.** — Les origines du symbolisme romain . . . [56]
**E. Caspar.** — Geschichte des Papsttums[...]. . . . . [113]
**D. Diederich.** — Vergil in the works of St-Ambrose. . . . [117]
**A. Dold.** — Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext . . . . . [126]
**A. Dufourcq.** — Histoire ancienne de l'Église, t. V, Le christianisme et les Barbares . . . . . [112]
**W. Elliger.** — Die Stellung der alten Christen, etc . . . . [125]
**J. Geiselmann.** — Der Abendmahlsbrief des Anselm von Canterbury ein Werk des Anselm von Laon. [173]
**M. Getty.** — The life of the north Africans as revealed in the Sermons of S. Augustine . . . . . [121]
**Mgr M. Grabmann.** — Die lehre des Jacob von Viterbo... . [187]
— Neuaufgefundene Pariser Quaestionem Meister Eckhart, etc. . . . . [186]
**H. Grégoire et H. Kugener.** — Marc le Diacre : Vie de Porphyre, texte, traduction et commentaire . . . . . [122]
**Anton Greiff.** — Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1-10, und das Johannesevangelium . . . [52]
**F. Haug.** — Epistolae selectae sanctae Hildegardis secundum codicem Stuttgartensem . . . . . [175]
**E. Hugueny, G. Théry, A.-L. Corin.** — Sermons de Tauler . [187]
**O. Karrer.** — Meister Eckhart, etc . . . . . [185]
**Dom C. Lambot.** — Recueil d' « ordines » du XI[e] siècle provenant de la Haute-Italie . . . . . [60]
**W. Lampen.** — De Superioribus iuxta Regulam S. Benedicti et iuxta S. P. N. Franciscum . . . . . [167]
**B. Lavaud.** — Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand. [182]
**R. P. Lebreton.** — Les origines du symbole baptismal. . . [57]
**H. Lietzmann.** — Die Didache, mit kritischen Apparat. . . [51]
**Marc le Diacre.** — Vie de Porphyre, évêque de Gaza . . . [122]
**J. Martin.** — M. Minucii Felicis Octavius. . . . . [114]
**J. Marshall and M. Guire.** — The confessions of St-Augustine. [121]
**G. Meersseman.** — La contemplation d'après le B[x] Albert est-elle immédiate . . . . . [182]
— Albertus de Groote in de Nederlanden . [184]
**Méthode d'Olympe.** — De autexusio . . . . . [115]
**J. Montebaur.** — Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St Eucharius-Matthias zu Trier. . [177]
**Dom G. Morin.** — L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore . . . . . [171]

**N.** — Esposizione e documentazione storica del culto tributato... al B. Alberto . . . . . [185
**Al. Nijssen.** — St Benedictus'Regel Handboek voor het Geestelijk Leven. . . . . [170]
**Rudolphe de Novimagio.** — Legenda Beati Alberti Magni . [184]
**Plusieurs.** — S. Agostino . . . . . [120]
— Miscellanea Agostiniana. . . . . [118]
**Dom Ch. Poulet.** — Histoire de l'Église . . . . . [112]
**Dom P. de Puniet.** — La spiritualité bénédictine. . . . . [168]
**Dom P. Renaudin.** — Manuductio ad regulam S. Benedicti rite interpretandam . . . . . [127]
**P. Resch.** — La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV^e^ siècle. . . . . [116]
**Dom W. Roetzer.** — Des hl. Augustinus Schriften als Liturgie-Geschichtliche Quelle . . . . . [59]
**D^r^ H. Scheeben.** — Les écrits d'Albert le Grand . . . . . [179]
**J. Schmid.** — SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini epistulae minutae. . . . . [122]
**L.-M. Smith.** — Cluny in the eleventh and twelfth Centuries. [171]
**Dom Fr. Schmitt.** — Zur Ueberlieferung der Korrespondenz Anselms von Canterbury. Neue Briefe. [173]
**D.-H. Scholz.** — Eros und Caritas . . . . . [124]
**H.-D. Simonin.** — La doctrine de l'amour naturel de Dieu d'après Albert le Grand . . . . . [181]
**Henri Suso.** — Horologium Sapientiae . . . . . [188]
**Tertullien.** — Apologétique . . . . . [113]
**M. Viller.** — Aux sources de la spiritualité de S. Maxime, les œuvres d'Evagre le Pontique. . . . . [117]
**A. Villien.** — Les sacrements, Histoire et Liturgie . . . . [61]
**F. Wagner.** — Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristichen Ethik . . . . . ]125]
**J.-P. Waltzing.** — Apologétique de Tertullien. Texte et traduction . . . . . [113]
— Apologétique de Tertullien : commentaire analytique, grammatical et historique . [114]
**Dom A. Wilmart.** — Les propres corrections de S. Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie. . [172]
— Le premier ouvrage de S. Anselme contre le trithéisme de Roscelin . . . . . [173]
— La tradition des lettres de S. Anselme . [173]
— La collection chronologique des écrits de Geoffroi, abbé de Vendôme . . . . [174]
**M. Woolley.** — Coptic offices . . . . . [57]
**Dom D. Zaehringer.** — Das Kirchliche nach dem hl. Augustinus . . . . . [58]